



TESIS DOCTORAL

La crisis civilizadora e ilustrada de las bases democráticas de la justicia política: una alternativa

Autor:

Carlos Patricio Raúl Dorn Garrido

Director:

Prof. Dr. Eusebio Fernández García

Tutor:

Prof. Dr. Eusebio Fernández García

DEPARTAMENTO

**DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO, ECLESIAÍSTICO Y FILOSOFÍA DEL
DERECHO**

Getafe, 28 abril 2015

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo Primero: “La razón política del contractualismo moral ilustrado: un puente de dialogo con las intuiciones morales de la Grecia clásica”	
I.- Introducción.....	16
II.- El sentido para la moral y justicia como rasgo de identidad del carácter racional del ser humano: materiales para un puente de diálogo entre el mito y logos de la Ilustración griega y la Ilustración moderna.....	27
- El sentido para la moral y justicia: continuidad de la intuición moral del mito al logos de la Ilustración y humanismo griego.....	34
III.- La Ilustración moderna: la recomposición de la unidad del orden humano mediante la razón y el contrato político.....	40
- La importancia del paradigma del Derecho natural racional de Locke frente a las leyes de la razón natural de Hobbes: una disputa sobre el papel de la razón en el orden político de la sociedad.....	48
- La personalidad moral y los derechos naturales del hombre: base común de razones políticas-objetivas para la fundamentación de la justicia política del Derecho natural racional.....	53
IV.- Locke: Ley de la razón como norma de justicia y equidad pública de la comunidad humana.....	59
- El criterio normativo de los derechos naturales del hombre: entre la justicia del estado acorde con la Ley de la razón, y la fuerza del estado de guerra.....	68
- La extensión de la Ley de la razón al estado civil: el contrato como marco moralmente legítimo de razones políticas.....	77
V.- Rousseau: las disposiciones morales originarias del hombre natural como fundamento de la moral pública autónoma de la razón política.....	83
- El estado de sociedad legítimo: la tensión dialéctica entre el amor propio igualitario y el amor propio desigualitario.....	93
- El uso público y deliberativo de la razón: garantía para la extensión racional de la autonomía moral originaria hacia un marco de razones objetivas para la idea de justicia del contrato social.....	101
- La igualdad política y ejercicio de la razón pública-deliberativa: fundamento de una comunidad política de ciudadanos libres e iguales.....	114
VI.- La autonomía de la razón práctica, y su rol legislador: Kant y la supremacía de los deberes categóricos de justicia sobre los interés singulares, diversos y competitivos del bien humano (felicidad).....	118

- Los deberes de justicia de la ley moral autónoma: fundamento de validez de la Ley positiva del estado civil.....	126
- El contrato originario: criterio normativo de corrección y justicia de la razón pura práctica en el dominio político.....	133
VII.- Locke, Rousseau y Kant: el compromiso de la razón con el sentido para la moral y la justicia.....	142
- La crítica de Berlín a la razón ilustrada del contractualismo moderno: la advertencia sobre la imposibilidad de resolver por anticipado la tensión universalidad/singularidad.....	151

Capítulo Segundo: “La razón científico-económica convertida en razón política: ocaso de la razón moral ilustrada y falso faro del progreso civilizador”.

I.- Introducción.....	155
II.- El desmontaje de la idea regulativa de civilización del contractualismo moral ilustrado: el imperio de la racionalidad del reino de los medios.....	165
III.- La racionalidad económica: marco teórico para el análisis científico de la política y sociedad.....	175
- El concepto de eficiencia económica y la raíz de la levedad moral del valor de la personalidad humana: la imposibilidad de una justicia humana...	179
IV.- La fuerza como criterio de corrección y justicia política: la expresión filosófica de la racionalidad económica.....	183
- El Estado productor de Buchanan: homologación del proceso político democrático a la justicia de la ley del más fuerte del contrato mercantil.....	191
- Los signos contracivilizadores de la filosofía política del modelo de análisis científico económico de la política.....	196
V.- La sustitución del imperativo categórico de la humanidad por la primacía del imperativo hipotético de la riqueza.....	197
- El imperativo de la riqueza: una política sin Derecho, una política del pragmatismo.....	206
VI.- La devaluación del interés emancipador de los valores libertad e igualdad como fuentes de principios de justicia.....	210
- El conflicto sobre la concepción de libertad: el debate subyacente en la razón política neoliberal.....	213
VII.- La razón neoliberal y la tecnocracia económica: el modelo político del orden racional económico.....	220
- La norma fundamental de la competencia: sustitución del estatus de ciudadano-democrático por el estatus de ciudadano-consumidor.....	223

- La democracia neoliberal y la técnica racional-económica de gobierno: una política sin <i>romanticismos</i>	226
- Los rasgos de identidad de la democracia neoliberal: erosión a los postulados del contractualismo moral ilustrado.....	230
VIII.- Razón política neoliberal: el falso camino del progreso civilizador de la humanidad.....	241
- El uso público del punto de vista común del sentido para la moralidad y justicia de la razón práctica: presupuesto para la construcción de una idea razonable de progreso civilizador.....	249
Capítulo Tercero: “La razón pública de Rawls: reivindicación del progreso civilizador de la amistad cívica del sentido para la moral y justicia de la razón moral ilustrada”.	
I.- Introducción.....	257
II.- Las ideas básicas de persona y sociedad: materiales para una idea de razón pública.....	268
III.- El sentido de justicia: base de la autonomía política propia del criterio de reciprocidad de la razón pública.....	278
IV.- La capacidad para formar, revisar y sustituir una concepción racional de bien humano, o de vida buena: fuente de riqueza civilizadora para la sociedad justa.....	291
- La idea política del bien humano: los bienes primarios.....	296
- Índice igualitario de bienes primarios, o de capacidades básicas: la objeción de Amartya Sen y Martha Nussbaum.....	302
V.- El constructivismo político: marco de la razón pública del pueblo democrático.....	305
VI.- El contenido completo de la razón pública: los principios de justicia política y social.....	316
- La primacía de lo justo sobre lo bueno: esencias constitucionales, asuntos básicos de justicia social, y democracia deliberativa.....	325
VII.- La regulación de las desigualdades sociales y económicas, el caso de la <i>justicia como equidad</i>	335
- La igualdad equitativa de oportunidades: base de la igualdad democrática.....	336
- El principio de diferencia: una interpretación fuerte del criterio de reciprocidad de la razón pública propia del liberalismo de la independencia.....	339
- El principio de diferencia: criterio regulativo para la distribución asimétrica del poder socio-económico.....	346

VIII.- La razón pública de la sociedad democrática: ¿es una respuesta al desafío global de la razón neoliberal?.....	354
--	-----

- La extensión del criterio de reciprocidad de la razón pública de los pueblos democráticos a la Sociedad de lo Pueblos bien ordenada: los derechos humanos básicos como umbral de decencia del orden humano.....	362
---	-----

- La paz democrática de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada debe ser digna en sí misma: el deber de asistencia a los pueblos afectos a condiciones desfavorables.....	367
--	-----

IX.- La recomposición de la razón moral ilustrada: una admonición renovada sobre la falsedad de la suficiencia civilizadora del progreso material.....	372
--	-----

Conclusiones

I.- Conclusiones particulares: capítulo primero.....	376
II.- Conclusiones particulares: capítulo segundo.....	384
III.- Conclusiones particulares: capítulo tercero.....	389
IV.- Conclusión general.....	394

Bibliografía.....	397
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

I.- Hipótesis y objetivo de la investigación.

La presente investigación tiene por objeto examinar el estado de crisis al que está siendo sometida la moral pública que alimenta a las bases democráticas de la justicia política. De acuerdo con lo anterior, la hipótesis de investigación se formula así:

“Es posible afirmar que, la crisis a las bases democráticas de la justicia política es un cuestionamiento frontal a los fundamentos morales del consenso sobre la legitimidad política democrática. De acuerdo con ella, el acuerdo político debe ser consecuencia del diálogo racional entre ciudadanos que ejercitan el sentido para la moral y justicia, de la razón práctica, en cuya virtud acceden y asumen el punto de vista común, de comunicar los valores libertad e igualdad del individuo, concebido como personal moral, a la categoría política de ciudadano democrático, también, libre e igual”.

Es, además, una crisis ilustrada y civilizadora porque ataca, nada más ni menos, a los cimientos de una moral pública de raíz humanista, ilustrada y democrática. Según lo anterior, el fundamento de las relaciones humanas, especialmente las relaciones políticas entre los ciudadanos, consiste en la observancia de deberes de justicia nacidos del acuerdo social entre ciudadanos, que se conciben como iguales porque poseen la capacidad de comprometerse con un sentido para la moral y justicia. La moral pública humanista y democrática, entonces, tiene una raigambre estrecha con la Ilustración helénica, de la Sofística griega, en cuya virtud por primera vez el hombre construye un sistema de normas y creencias en el solo uso de la razón. El carácter racional del ser humano, en el humanismo griego, es base de cuatro asunciones fundamentales para la posterior Ilustración moderna: primero, es la posesión común, en la razón, para formar un sentido para la moral y justicia, la base de la igualdad entre los ciudadanos; segundo, es la capacidad moral del hombre el rasgo de identidad de su condición de ser racional, lo que después será denominado conciencia moral; tercero, el orden de convivencia social, que es propio del universo de lo humano por contraposición a la ley del más fuerte de las fieras y bestias, corresponde a la ciudad cuya característica es la unión de los ciudadanos en los lazos y afectos de la amistad cívica. Lo que tiene lugar cuando el diálogo racional y la convención social de las leyes e instituciones nace de la primacía del ejercicio de la dimensión moral de la razón y; cuarto, de acuerdo con lo anterior la ciudad nunca puede estar fundada en la hegemonía de las capacidades instrumentales de la razón, pues el progreso material es un falso faro civilizador, fuente de inquinas, discordia y conflictos.

La relación entre razón y justicia constituye un presupuesto fundamental en lo que denomino un puente de diálogo con una corriente intelectual, de la Ilustración moderna, que denomino contractualismo moral ilustrado cuyas figuras principales son Locke, Rousseau y Kant. En sus teorías se aprecia la apología por una concepción de razón que dota a todos los hombres de la facultad moral para formar un sentido para la justicia mediante el diálogo

argumentativo y el acuerdo. La que, gracias a ella, le está abierta la posibilidad de constituir un orden político de la sociedad que sea acorde con el universo de lo propiamente humano. El sentido para la moral y justicia distingue a los seres humanos, de los animales, en cuanto que su carácter racional le proporciona la posibilidad, siempre abierta, de acceder a una convivencia caracterizada por la vigencia de la norma de la humanidad: la justicia y amistad cívica. Del mismo modo, la razón ocupa tanto en la Ilustración griega como moderna, el lugar de poder emancipador del hombre con respecto a formas de relación pulsadas por la conveniencia de los intereses del más fuerte. Por tanto, se puede adelantar que en las teorías políticas de los tres autores citados están presentes las preocupaciones del período de la Grecia clásica, en especial las formuladas durante la Sofística griega. Sin embargo, no debe ser olvidado que la filosofía moral racional de la Ilustración helénica, es el desarrollo sin solución de continuidad de las intuiciones morales, ya expresadas en el lenguaje alegórico del mito y los poemas, según será explicado. No obstante lo anterior, la coincidencia entre el mundo de la Grecia antigua y la Ilustración moderna no debe hacer perder la vista, de que el tratamiento de la justicia por Locke, Rousseau y Kant, no es una aceptación en bloque del marco del pensamiento antiguo. Sino una reformulación de sus ideas de acuerdo al contexto social y cultural del humanismo renacentista, el cual concede valor moral inderogable e irreductible al individuo.

Es así, como el espíritu del humanismo moderno, primero de la mano del Derecho natural racional de Locke, fundamenta sobre nuevas bases la primacía del sentido para la moral y justicia de la razón. Luego, Rousseau y Kant, otorgan fundamentos autónomos a una razón práctica que se yergue como autoridad legisladora del orden moral humano. Pasando a ser ella, el centro universal y objetivo de crítica-moral de las razones políticas que fundamentan los criterios normativos de corrección y justicia, de la sociedad política. Siendo, sin duda, el lenguaje de los derechos humanos su principal concreción en el seno de las democracias modernas. Representan un marco común y público de entendimiento para arribar a acuerdos políticos respecto a una idea de bien común idónea para una concepción pública de justicia, que sea base para conseguir la unión social según lazos y vínculos de amistad cívica. Dicho lo anterior, el lenguaje de los derechos humanos como expresión de la filosofía moral moderna del contractualismo moral ilustrado, guarda coincidencia de propósito con la filosofía de la Sofística griega, de promover el espíritu igualitario de la moral democrática, en abierto rechazo a la moral agonal o competitiva del hombre excelente. En efecto, los derechos humanos se construyen sobre la base del presupuesto del valor equivalente de los seres humanos como personas morales libres e iguales. Siendo eso así, la moral pública democrática, encarnada en los derechos humanos, tiene por objeto ser el centro de impulsión política de la sociedad asegurando la libertad e igualdad de los ciudadanos, mediante la distribución, lo más equitativa posible, de los circuitos de poder político y socio-económico. A fin de evitar que, la estructura institucional de la sociedad sea la expresión de un orden de dominación de fuerzas competitivas entre intereses diversos y plurales, que son parte de un universo asimétrico de estimaciones subjetivas de valor propio, que cada uno cree merecer y que le debe ser reconocido por el sistema: moral agonal. Por último, atendido que los derechos humanos son expresión de la razón práctica legisladora, participan de la tesis kantiana sobre la unidad de la razón, “que

promulga diferentes ideas y principios según su aplicación: bien al conocimiento de objetos dados [razón teórica], bien a la producción de objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos [razón práctica] [...] Un aspecto de esa unidad es la primacía de lo práctico”¹. De ese modo, la filosofía moral ilustrada participa de la misma intuición moral de la Sofística griega: la primacía del sentido para la moral y la justicia sobre las técnicas instrumentales, del progreso material, de la razón.

Con todo, la crisis de las bases democráticas de la justicia política es consecuencia de una progresiva erosión de los vínculos de amistad cívica, producto del reemplazo de la razón moral ilustrada, por otra de raíz científico-económica. Es una razón teórica que ocupa el lugar del centro de impulsión político del proceso social, el cual transcurre dentro de un discurso que niega la dimensión legisladora de la razón práctica. El dominio de la razón guarda correspondencia con el universo delimitado por los criterios normativos del método científico de investigación de la economía. Dicho lo anterior, los fundamentos de la autonomía legisladora de la razón práctica se tildan de consideraciones especulativas y delirantes, ajenas al dominio de la razón. Dado que, sus argumentos escapan al escrutinio público y objetivo del método científico de las ciencias experimentales. Por tanto, el progreso social solamente sería susceptible de evaluación cuantitativa, superponiéndose el progreso material a cualquier consideración cualitativa concerniente a la moral y justicia de las relaciones políticas conciudadanas. La razón cumple únicamente una función de cálculo y administración del saber que del estudio del mundo externo nos puede proporcionar la razón teórica, de la mano del método de las ciencias experimentales. Es un conocimiento, además, que debidamente generalizado adopta la fisonomía de leyes universales de la ciencia, y, por ende, leyes universales de la razón.

Junto con lo anterior, la simplificación de la razón práctica a la operación de cálculo y aplicación eficiente del conocimiento de la razón teórica, legitima un estado de cosas dominado por la suspensión del juicio moral crítico con respecto a las decisiones, adoptadas en nombre de las leyes científicas, en concreto de la economía, ahora, convertida en nueva razón política. Del mismo modo, la suspensión del juicio moral, en el espacio de lo político, significa que lo justo y lo bueno depende de la dinámica de las preferencias y gustos particulares. Lo que significa que, lo justo y lo bueno concurren competitivamente junto a las demás preferencias subjetivas. Y, además, debido a que comparten su pertenencia al universo de lo irracional, están fuera del campo de la razón definido por la razón positiva, no son vinculantes para la organización política de la sociedad, debiendo ser resuelta la lucha de los intereses singulares mediante la competencia entre ciudadanos convertidos, ahora, en agentes económicos racionales. Es un rasgo que, se revela incompatible con la posibilidad de que la sociedad sea la unión de ciudadanos en un contexto de amistad cívica.

En efecto, la racionalidad económica, erigida como razón política, al excluir los fundamentos autónomos de la razón práctica, también, borra el

¹ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción Andrés de Francisco, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007, p. 46.

presupuestos de que las relaciones humanas están definidas por la observancia de vínculos morales recíprocos nacidos de la común humanidad. Solo queda un mundo fiscalista de individuos desvinculados entre sí, y que solamente pueden afirmar su valor y seguridad apelando al criterio científico-económico de la razón práctica, concretada en una negociación mercantil determinada por las posiciones de fuerza relativa expresada en la posesión, también, relativa de propiedad. De ese modo, el orden político de la sociedad será proyección de la dinámica de asignación y distribución de propiedad –por tanto, derechos y libertades- producto de la competencia entre agentes económicos desiguales en capacidades y talentos naturales, y en posiciones sociales. Siendo eso así, el centro de impulsión político y social, es la fuerza, porque si bien formalmente existen acuerdos respecto a los fundamentos de las leyes e instituciones sociales, no se puede decir que exista diálogo racional entre ciudadanos iguales. Todo lo anterior, converge en que el poder político y socio-económico se concentre en una minoría de ciudadanos que, ahora, pueden ejercer su influencia para que las normas del sistema social sean la expresión de su voluntad particular. Por consiguiente, el monismo de la razón del positivismo pavimenta el camino hacia formas sociales regidas por la conveniencia a favor de los intereses del más fuerte, o de los más fuertes. Lo que, ciertamente, no es una base para el bien común y la justicia ni, mucho menos, para forjar la unión social en los vínculos de la amistad cívica.

De acuerdo con todo lo expuesto, la hipótesis de investigación hace suya una sentida preocupación por abordar la crisis del consenso sobre los fundamentos morales del principio de legitimidad democrática. Pues, se trata de una crisis de la idea de razón que debe sustentar los procesos políticos tanto en el seno de las sociedades domésticas como en el marco de la sociedad de los pueblos. Lo que, a su turno, se muestra como un peligro para la humanidad, dado el monismo de la razón científica y la consecuente suspensión del juicio moral crítico. El dominio de lo político queda ajeno a las admoniciones de la conciencia moral respecto al daño, sufrimiento y perjuicio que puedan causar las medidas políticas. Más aún, la razón científico-económica es una razón política que aspira a convertirse en visión hegemónica sobre el *modo de ser* de las relaciones políticas entre las instituciones y los ciudadanos, y de éstos entre sí. Sin embargo, también, su hegemonía se traduce en el objetivo de que todas las dimensiones humanas queden atrapadas en su lógica científica. Así, el individuo es metamorfoseado en la figura del emprendedor; las sociedades domésticas son empresas competitivas donde el nombre del país es una marca más, que debe ser gestionada eficientemente; y, finalmente, la sociedad entre los pueblos es un contexto de competencia entre países que se relacionan de acuerdo al canon de las ventajas comparativas de costos sociales para atraer capital. De este modo, la globalización económica es una globalización política de la razón económica, donde sectores amplios de la población mundial quedan expuestos a las consecuencias injustas de una minoría, económicamente poderosa, que así misma se percibe distinta y de mayor valor con respecto al resto de la población mundial. En suma, la razón económica convertida en razón política es, tan solo, un medio de llevar la norma de la fuerza a todos los planos prácticos de la vida humana. Su talante es, así, claramente refractario a las bases morales ilustradas de la civilización humana.

La estructura analítica de la hipótesis de investigación, en su conjunto, busca de una parte, plantear el problema y sentido de urgencia de la crisis civilizadora e ilustrada con respecto a los fundamentos morales del consenso sobre el principio de legitimidad democrático. Para acto seguido, examinar la posibilidad de recomponer la razón moral ilustrada, tomando debida consideración de las particularidades de la sociedad moderna, de la mano del pensamiento de John Rawls.

II.- Estructura analítica de la investigación: tesis, antítesis y síntesis.

La hipótesis y objetivos de la investigación se desarrollan en tres hitos: tesis, antítesis y síntesis. Los tres capítulos de la investigación representan el devenir intelectual respectivo. El capítulo primero es la tesis; el segundo corresponde a la antítesis, y el tercero dice relación con la síntesis.

En capítulo primero intento establecer un puente de diálogo entre la Ilustración griega y el contractualismo moral ilustrado moderno, sobre la base la coincidencia en la premisa del humanismo griego. La creencia y confianza en la capacidad del hombre para la moralidad y justicia, recogida ya en el lenguaje alegórico de los mitos y poemas, y, luego, sin solución de continuidad, dichas intuiciones sometidas al *logos* de la Sofística griega: Ilustración helénica. En ese orden de ideas, el diálogo moderno con las intuiciones morales de los sofistas, lo examino desde la óptica de las teorías políticas de Locke, Rousseau y Kant. Siguiendo su estela, planteo la tesis del rescate que, cada uno, desde sus respectivos matices metodológicos, hacen de las preocupaciones del pensamiento clásico de la Grecia antigua. Las coincidencias entre el pensamiento clásico griego y el contractualismo moral ilustrado moderno serían los siguientes:

1.- La justicia corresponde a la norma propia de la humanidad y, por tanto, ella debe ser el fundamento de la convivencia política del universo de los humano: la ciudad;

2.- El carácter indispensable de la amistad cívica como factor de aglutinamiento armónico de la unión social y;

3.- La relación del carácter racional del ser humano, con la posesión común entre los hombres de un sentido para la moral y la justicia.

De este modo, valga señalar que las cuestiones sobre la justicia al interior de la ciudad, son inquietudes que acompañan al hombre desde las primeras civilizaciones. Siendo el lenguaje alegórico del mito y la poesía, la primera manifestación rudimentaria del pensamiento racional respecto a la reflexión filosófica sobre la demanda de ajustar la convivencia social al universo simbólico de la justicia: signo de identidad de lo humano. El poema y el mito, en la etapa pos-homérica- serían portadores de aquella profunda necesidad humana de que la vida colectiva se enmarque dentro de un contexto de coordenadas, que permita reconocerla como una forma de vida propiamente humana. Luego, las intuiciones morales del mito pasan a formar parte, a título de recurso argumental ejemplar, del pensamiento lógico-racional, cuando éste vuelve su preocupación a los problemas humanos, tendencia inaugurada con la Sofística. Así pues, ilustrativo es el uso del mito de *Prometeo*, en el diálogo

Protágoras de Platón, que sirve al filósofo de Abdera para sostener que, sin justicia en la ciudad, la existencia humana está condenada a perecer como género.

En este orden de ideas, el contractualismo moral ilustrado adoptaría las ideas centrales del pensamiento antiguo, especialmente la reivindicación de la potencia de la razón para procurarse criterios normativos de corrección y justicia. Pero el contractualismo va más allá, debido a que el humanismo moderno reclama el valor moral del individuo como punto de vista común para el diálogo y acuerdo social entre los ciudadanos conforme a razones políticas, que sean moralmente válidas, porque respetan el valor del individuo como persona moral. Siendo, a mi juicio, la figura de Locke fundacional en este sentido, ya que su teoría de los derechos naturales del hombre representa la propuesta de un marco de razones políticas, objetivas y legítimas para fundar la sociedad en la justicia, paz y amistad cívica. Son, así, los derechos originarios e inalienables la expresión remozada del sentido para la moral y justicia de la razón humana, propugnada por los sofistas. Por el contrario, en la antigüedad la justicia se calibra de acuerdo al valor supremo de la comunidad frente a los individuos que la integran. El valor equivalente entre los ciudadanos como personas morales libres, representa la base fundamental del universo de admisibilidad moral de las razones políticas. Careciendo de validez moral aquellas razones políticas, que pretendan justificar el bien común y la justicia, mediante el expediente de aceptar el sacrificio, siquiera de un individuo, por el bien de la comunidad.

De este modo, la Ilustración moderna no se conforma con examinar el mero derecho histórico, sino que con insistencia le preocupa el *derecho que ha nacido con nosotros*. “Pero al fundarlo y defenderlo se enlaza de nuevo con la herencia intelectual más antigua. Nos conduce al planteamiento hecho por Platón. Así como Platón había planteado la cuestión fundamental de la *relación entre derecho y la fuerza*, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida intelectual. En este punto, se inicia a través de dos milenios un diálogo directo con el mundo antiguo, que tiene igual significación en el aspecto histórico-espiritual que en el sistemático”². La humanidad como fuente del valor moral equivalente entre los individuos es, ahora, el centro de gravedad en torno al cual debe pivotar el ejercicio de la virtud política, esto es, el sentido para la moral y la justicia. El individualismo de la moral humanista, del contractualismo moral ilustrado, es el sello distintivo del proceso de reformulación de las ideas de la antigüedad. Sin embargo, la inversión del paradigma –comunidad/individuo– no elimina la comunicación de ambos procesos ilustrados con respecto al compromiso del humanismo con la razón y una moral pública democrática.

Así, Locke, Rousseau y Kant, desde sus respectivos matices metodológicos, hacen suya la creencia y confianza en la capacidad de la razón para constituir un orden social ajeno al reino de la fuerza producto de la coerción competitiva de los intereses parciales de unos en desmedro de otros. Asimismo, coinciden en la necesidad de fundar el orden político de la sociedad

² Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, traducción Eugenio Ímaz, Tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1972, p. 262.

en un acuerdo, que sea resultado del ejercicio del sentido para la moral y justicia, de la razón. Siendo eso así, el núcleo argumental del mito de *Prometeo* del diálogo *Protágoras*, en concreto el vínculo entre amistad cívica y el bien común en el que se fundan las leyes e instituciones de la ciudad aparece como *Leitmotiv* al interior de la concepción de persona y sociedad, que los tres pensadores ilustrados emplean en sus respectivas teorías del contrato político.

Según será objeto de comentario, el contrato político es una idea de la razón sobre cuáles deberían ser los criterios normativos de corrección y justicia, que sirvan de marco de justificación racional de las razones políticas legítimas, que convergen en la construcción del consentimiento político sobre los principios de organización política de una sociedad justa. Asimismo, dada la centralidad del valor de la equivalente de la personalidad moral del individuo, las razones políticas legítimas del contrato social encarnan el espíritu democrático de emancipación humano, refractario a las concepciones de moral agonal y competitiva. Son los valores de libertad e igualdad de la persona moral, la materia prima de un bien común a partir del cual se justifica racionalmente una idea de justicia idónea para generar la unión social en los lazos y vínculos de la amistad cívica. De este modo, el bien común del valor equivalente de los ciudadanos concebidos como personas morales, es la fuente del espíritu democrático de la moral pública. Reformulación de las ideas centrales de la Ilustración griega, dentro del marco cultural y social del humanismo moderno, y del significado del mito de *Prometeo*.

En efecto, sumariamente el mito citado refiere que la fundación de una ciudad depende del ejercicio y cultivo del sentido para la moral y justicia, la que como es una posesión común de la razón humana. De modo que, el carácter racional del hombre está determinado por la igualdad en su capacidad para la moral y justicia. Lo que, a su turno, permite afirmar que las leyes e instituciones de la ciudad tienen su origen en el diálogo racional encaminado por el cultivo de la *virtud política* hacia un acuerdo que exprese los fundamentos de justicia de las leyes e instituciones de la ciudad. Del mismo modo, se puede inferir del mito que la posesión común de la *virtud política* implicaría la posibilidad de que los ciudadanos razonen en torno a un punto de vista público y común: el de seres que son racionales porque poseen capacidad moral. Junto con lo anterior, el mito afirma la necesidad del predominio de la *virtud política* equitativamente distribuida entre los hombres, por sobre las capacidades instrumentales de la razón, si es que se desea garantizar la conservación de la ciudad conforme a los lazos de amistad cívica. El motivo de la primacía de la *virtud política* de la razón, se explica porque las capacidades y talentos instrumentales -aquellos que sirven para transformar el medio externo en una ventaja personal- han sido desigualmente distribuidos por la naturaleza y, en consecuencia, carecen de la condición de fundamento firme y sólido para la justicia y amistad cívica. En el contractualismo moral ilustrado, se aprecia un espíritu democrático moderno, que reformula la parábola del mito, en cuya virtud la base de la moral democrática debe expresar el respeto, consideración y aprecio de los ciudadanos por su *modo de ser en sí mismo*, esto es, de personas morales libres e iguales. La lección moral del mito de *Prometeo* se metamorfosea en la hipótesis-intelectual del tránsito desde el estado natural al estado civil. Sería la expresión metafórica del progreso moral del que es capaz el hombre, al emanciparse de las formas primitivas de relación pulsadas por la ley del más

fuerte: el universo de lo animal. El estado civil acoge el sello ilustrado y civilizador de la concepción antigua de ciudad como modo de convivencia propio del universo humano: unido en amistad cívica.

La importancia de la amistad cívica al interior de la sociedad política es otro eco del pensamiento griego en la Ilustración moderna. Concretamente, me refiero al elogio de la amistad, como bisagra de unión social estable en torno al bien común y justicia de la comunidad política, Aristóteles hace en su *Ética Nicomáquea*. De acuerdo al estagirita, la unión de la comunidad política depende de que gobernante y gobernado compartan el bien común de la unión política. Asimismo, el bien común es la base de la justicia y ésta de la amistad cívica, “en los regímenes en que nada en común tiene el gobernante y gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia”³. Locke, Rousseau y Kant adoptan esta idea pero, naturalmente, reformulada de acuerdo a las particularidades del trasfondo cultural humanista moderno. Según se dijo, el bien común se edifica a partir de razones políticas fundadas en el respeto de la libertad e igualdad del ciudadano en cuanto persona moral, compartiendo los conciudadanos el interés universal y recíproco de la emancipación. Dado lo anterior, la justicia política es marco de una amistad cívica que incluye la exigencia de reciprocidad en el tratamiento, que se deben gobernante y gobernado, especialmente, cuando se trata de ciudadanos libres e iguales. El criterio de reciprocidad de la amistad cívica es, así, refractario a una organización política de la sociedad en la que una parte de sus miembros se benefician sirviéndose del resto. El quiebre del criterio de reciprocidad en la relación benévola, cooperativa y mutuamente respetuosa –de la amistad cívica– da paso a una forma corrupta, maliciosa, egoísta y explotadora, donde los responsables políticos adoptan decisiones solo en beneficio de su interés propio, aún cuando ello perjudique al resto. Como bien apunta Aristóteles, las relaciones políticas carentes de amistad cívica son propias de aquellas que existen entre el artífice y su instrumento, en ellas no hace falta una idea de bien común para algo que es solo una cosa al servicio del interés del artífice⁴. Desde la perspectiva del contractualismo moral ilustrado, la ausencia de amistad cívica equivale a la vulneración por el gobernante del respeto y consideración, que merecen los ciudadanos por igual como personas morales libres, base de la idea de bien común que nutre a la justicia política.

Así, la Ley de la razón de Locke, la voluntad general de Rousseau y los deberes de justicia del contrato originario de Kant, defienden la libertad e igualdad del individuo como persona moral. Centro inapelable de la idea de bien común sobre la que se cimenta la justicia política y, a la postre, los vínculos aglutinadores de amistad cívica. En cada uno de ellos, el criterio de reciprocidad se manifiesta en el reconocimiento de la igualdad de derechos y libertades del ciudadano. Siendo eso así, el contractualismo moral ilustrado

³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, traducción Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 343 (1161a30). Esta misma idea es reiterada por Aristóteles en *Política*: “Creemos, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las ciudades (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones), y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad. Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad [...]” (Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe y traducción Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 32 (1262b).

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ob., cit., p. 343 (1161a30).

intenta fundar la amistad cívica en la conciencia moral de los ciudadanos, con respecto a la importancia de querer el bien recíproco, cuyo fundamento es el compartir un mismo modo de ser y de valor equivalente. La relación política de los ciudadanos debe poseer un elemento de amistad cívica de este tipo. Los ciudadanos deben valorar la cooperación política y social de sus miembros *por quiénes son*: personas morales libres e iguales, y no por un valor accidental que pueden obtener de ellos⁵.

Luego, en el capítulo segundo examino la preponderancia dentro del discurso público de una versión de razón política, limitada a un papel administrador del conocimiento científico obtenido mediante la razón teórica (de la economía). Esto se revela, en el ámbito doméstico de nuestras sociedades, como una antítesis con respecto al significado civilizador e ilustrado de aquella idea de razón, que incluye en sí misma los fundamentos autónomos de la capacidad legisladora para formar un sentido de justicia y moralidad. La hegemonía de la concepción de la razón como facultad de cálculo y de administradora eficiente del conocimiento científico de la razón teórica, diluye las bases de la capacidad legisladora de la razón práctica, y de su primacía respecto a una razón teórica gobernada por un interés de dirección y control técnico de la dimensión humana. La antítesis es producto de la sobrevaloración del método científico de las ciencias experimentales, entendido como cauce único de expresión de la razón. De este modo, solo es susceptible del rango de conocimiento científico y, por ende, racional, aquél obtenido por la aplicación rigurosa del método científico de la razón teórica. Siendo eso así, solamente tiene valor científico el saber que se traduce en herramienta susceptible al interés técnico de control y dirección de la naturaleza y/o de la sociedad. La antítesis, en consecuencia, significa la expulsión del universo de la razón de aquellos criterios normativos de corrección y justicia, que son base para la unión social conforme a vínculos de amistad cívica. Se trata de la negación de la razón moral ilustrada, y, en cierto modo, es la negación de la humanidad de su condición particular.

El abandono legislativo de la razón práctica sobre la conciencia moral del individuo, genera un oquedad moral inquietante. Pues, todo tipo de cuestión moral debe plegarse a la certidumbre racional del método y conocimiento

⁵ Es de interés llamar la atención sobre la relación entre la amistad cívica con la *amistad perfecta* de Aristóteles en su *Ética*: "Pero, la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ob., cit., p. 327 (1156b6-14). Howard Cruzar sobre el rasgo propio de la amistad perfecta acota lo siguiente: "La diferencia entre la amistad por virtud [character friendships], de una parte, y amistades por interés y placer, de otro, es que en la primera los amigos se aprecian por sus virtudes y su deber de ayuda no está condicionado a los límites del interés propio o egoísta, mientras que los amigos por utilidad o placer se aprecian no por sus virtudes y se ayudan solo en la medida que no obstaculice su placer y utilidad. Desde mi punto de vista, la distinción anterior es la forma que encuentra para discernir entre aquellos con quienes cooperamos porque son agradables y útiles, de aquellos con los que cooperamos porque les apreciamos por quiénes son" (Cruzar, Howard J., *Aristotle & the Virtues*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2012, pp. 266-267). La digresión tiene importancia con respecto a las cotas de justicia política posible según el modo, en que moralmente sea apreciada la reciprocidad en la relación política entre los ciudadanos.

científico de la razón teórica. Es así, como el interés de control y dirección técnica de la razón científica, pasa a ser un serio obstáculo a las condiciones de justicia necesarias para los vínculos de amistad cívica antes comentados. Dado que, su interés instrumental reduce el conjunto de la realidad al universo de variables intercambiables administradas por imperativos hipotéticos cuyo contenido depende del universo dinámico, diverso y concurrente de los fines externos del mundo sensible. El hombre pierde, así, su condición de centro de gravedad moral de la sociedad, siendo desplazado a la periferia de los medios e instrumentos. La impulsión del sistema social es, ahora, ocupada por el interés técnico de control y dirección de la razón económica respecto del conocimiento obtenido por la razón teórica. La base democrática de la moral pública, los valores libertad e igualdad del ciudadano como persona moral, es quebrantada y sustituida por el imperio de la razón instrumental. El espíritu democrático cede paso a una sociedad, que aupada en los criterios del monismo de la razón instrumental, que se entrega a la tutela de los nuevos profetas, un grupo de individuos *selectos*, los expertos del saber científico que sustenta y convierte a la razón científico-económica, en razón política. La sociedad, si bien no explícitamente pero *de facto*, queda escindida entre un sector de ciudadanos que manifiestamente, o en *bambalinas*, asumen la condición de tutores expertos, que influyen y coartan la igualdad de los ciudadanos para deliberar y decidir sobre la forma y *cualidad moral o de justicia* del espacio vital colectivo. En cierto modo, las sociedades hegemonizadas por la razón instrumental sustituyen a los *guardianes-filósofos* por *guardianes-científicos (económicos)*.

La incursión de la razón económica al terreno de lo práctico se hace a costa de cuestionar el planteamiento kantiano sobre la dualidad del uso y método de la razón: teórica y práctica. La razón económica es, por tanto, de carácter monista, esto es, limita las facultades de la razón a la dimensión del conocimiento de la razón teórica de las ciencias empíricas. El monismo prescinde del valor absoluto y universal de la personalidad moral, ya que es un presupuesto correspondiente al uso autónomo de la razón práctica que, precisamente, rechaza. La razón económica se convierte, por tanto, en razón política y, de ese modo, queda libre el camino para vincular los derechos y libertades a la posesión de propiedad y, asimismo, justificar su distribución natural conforme a la interacción competitiva (o de fuerza) entre sujetos desiguales en capacidades naturales y poder socio-económico. Pues, como se apuntó la negación de la autonomía del uso práctico de la razón, no permite incorporar en el marco del método científico categorías normativas, tales como el derecho a un igual respeto y consideración. El ciudadano, al igual que en la teoría de Hobbes, es presentado como un sujeto arrojado a un universo ajeno a vínculos morales recíprocos, que ligen a los individuos con los demás. Siendo eso así, la competencia por la propiedad ocupa el centro de gravedad y, con ello, la totalidad de las dimensiones humanas quedan sometidas al criterio transaccional de la negociación entre actores natural y económicamente desiguales. La norma de la competencia es la fuente única de vínculos entre los hombres, desapareciendo a la irrelevancia los deberes de justicia del contractualismo moral ilustrado.

De acuerdo con lo anterior, el sentido para la justicia y moral entendida como facultad de la razón, que es de posesión común, y, por tanto, rasgo de

identidad de nuestro carácter racional, es sustituido por una racionalidad instrumental y de cálculo: la del agente económico racional. El cambio producido por la nueva razón política se deja sentir con especial dramatismo en una deformación del significado emancipador de los valores libertad e igualdad. La fuerza emancipadora de éstos valores ligados al concepto de persona moral es, ahora, trastocada en su contrapunto: el agente económico (depredador). En el marco de la razón científico-económica, la libertad e igualdad de los ciudadanos se expresan únicamente en el derecho a enfrentarse por la dominación de unos sobre otros, según dicta la ley de hierro del más fuerte. Se trata de la sustitución de la moral pública democrática por la moral del hombre excelente, es decir, una agonal. Esto permite la aparición de un lenguaje filosófico político que defiende, sin pudor, la legitimidad de las desigualdades en capacidades naturales y económicas como criterios de justificación de la organización política de la sociedad. Con ello, la libertad e igualdad es vaciada restando un estado de oquedad moral que propicia su absorción por la, ahora, nueva norma de la humanidad: la competencia orientada a la maximización de las ventajas individuales y al incremento ilimitado de la riqueza económica del sistema, prescindiendo de cualquier cuestionamiento sobre la equidad distributiva y las consecuencias morales. Se trata de un fetichismo por los grandes números que reflejen la *buena salud* del sistema económico, aún cuando tras los guarismos existan abismos inmorales entre ricos y pobres, amos y siervos, gustos opíparos, hambre y destrucción del medio ambiente planetario.

Todo lo anterior deja servido un escenario desolador para el papel de la democracia, porque la razón política-económica debilita la esfera de autodeterminación política en el foro público, disolviendo la idea de bien común necesaria para el desarrollo y cultivo de vínculos de amistad cívica: es la democracia neoliberal. En efecto, la aparente neutralidad del método científico es una fachada para razones políticas que en nada son objetivas. Expresan intereses particulares concretos de un sector de ciudadanos aventajados que desean relacionarse con los otros en el par artífices-instrumentos. Dicho lo anterior, la nomenclatura democrática de las sociedades gobernadas por la razón económica sirve, también, al encubrimiento de una constitución política dominada por la voluntad singular de una minoría: los detentadores del poder y riqueza. Sin embargo, el signo más grave de la razón política de la democracia neoliberal, apunta a la irresponsabilidad política de los tutores-expertos del saber científico económico con respecto a los efectos de sus decisiones sobre los ciudadanos, debido a que se hallan al interior de una arquitectura institucional supranacional⁶. En consecuencia, la razón neoliberal disuelve

⁶ Particularmente ilustrativo, es el papel del Fondo Monetario Internacional con respecto a sus tristes célebres programas de ajustes fiscal y financiero exigidos a los países que reciben su asistencia económica. Pues, el propio Fondo publicó en 2008 un informe en el que reconoce el daño abrumador a las economías por los citados programas entre los años 1993-2001. Sin embargo, a pesar de ello, son esos mismos programas los que han sido aplicados en el rescate a la economía griega tras la debacle financiera del 2008. La contradicción se explica únicamente debido a su irresponsabilidad política, y a la facilidad del perdón, no obstante el drama humano que tales medidas infligen a miles de vidas humanas. (Vid., Vincenç Navarro, "Mea culpa por parte del FMI?", *Diario Público.es*, 10 de enero 2013, sitio: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/6366/mea-culpa-por-parte-del-fmi/>). Última visita 31 de marzo 2015.

tanto las condiciones para la amistad cívica en el ámbito de las sociedades domésticas, y, globalmente entre los pueblos debido a la proyección globalizadora de una idea monista de razón científica afincada en el interés de control y dirección instrumental de la técnica económica. Principalmente, en la articulación de un orden normativo internacional, que enfrenta a los pueblos en una competencia irreconciliablemente incompatible con la posibilidad de una relación basada, siquiera, en algún tipo de amistad política.

En el último capítulo, examino la obra de John Rawls bajo la firme convicción de encontrar en ella, un intento serio de recomposición de la razón del contractualismo moral ilustrado de Locke, Rousseau y Kant, en el marco de las complejidades sociales y económicas de las actuales sociedades. Y, por extensión, de las ideas centrales del pensamiento filosófico de la Grecia clásica, que es la cuna de los valores humanistas de Occidente. En este orden de ideas, dedico especial interés al denominado procedimiento de constructivismo político del orden moral público para el *dominio de lo político*. El constructivismo político reivindica la capacidad del hombre, como ser razonable, para ingresar a un punto de vista público válido para el tratamiento de los asuntos de justicia social. De modo que, sería posible mediante el uso práctico de la razón unido a lo que denomina *juicios morales considerados* –idea política de ciudadano democrático, y de sociedad democrática como sistema equitativo de cooperación social- construir un orden de razones políticas objetivas. La objetividad de las razones políticas dentro del constructivismo político sería la respuesta de Rawls a la supuesta imposibilidad de someter los problemas morales de justicia social, a un marco de escrutinio público y de crítica objetiva. Por lo demás, nuestro autor se preocupa por discernir entre la objetividad de las ciencias teóricas, de la objetividad correspondiente al razonamiento práctico en el marco de los asuntos del dominio de lo político. Así, a objetividad del constructivismo político corresponde a la observancia de criterios de argumentación que denomina *cargas del juicio*. Las cargas del juicio permitirían distinguir entre aquellas razones políticas que son susceptibles de ser estimadas como razonables o no. En consecuencia, al interior del constructivismo político no tiene cabida el criterio delimitador de verdad y falsedad de las ciencias naturales, de la física o de las matemáticas. La razonabilidad es el criterio de objetividad para el procedimiento de razonamiento práctico. Asimismo, la razonabilidad depende de si las máximas subjetivas (razones políticas) pueden o no ser vinculados con el interés público del valor equivalente de los ciudadanos como personas morales libres e iguales. Por consiguiente, son irrazonables, aún cuando sean racionales, las posiciones que intentan defender para el dominio de lo político, un interés propio de la voluntad singular antes que de la razón pública. De aceptarse que, un interés singular sea parte del orden moral público del dominio de lo político, ello implicaría resentir el criterio de reciprocidad de la moral democrática: la base de igualdad de los ciudadanos como personas morales libres e iguales.

La objetividad de las razones políticas buscan, por tanto, ser la base de una unión social en torno al bien común del carácter libre e igual de los ciudadanos como personas morales. La relación del bien común con la base de igualdad de los ciudadanos como personas morales libre e iguales, da forma al criterio central de la justicia política: la exigencia de reciprocidad en los términos y condiciones de organización de la cooperación política y social. El

fundamento moral del contrato político es la demanda de bases sociales recíprocas de respeto y consideración, que los ciudadanos democráticos se deben como tales. Además, Rawls enfatiza que el criterio de reciprocidad es un imperativo moral, dada la influencia determinante que las instituciones sociales producen en el destino vital de los ciudadanos. Por tanto, el objeto de la justicia política es, precisamente, la organización de las instituciones de ésta estructura básica de la sociedad conforme a la virtud de la justicia.

Según nuestro autor, los miembros ingresan forzosamente a ella por el hecho del nacimiento y, al mismo tiempo, quedan establecidas, por azar, sus posiciones originarias de partida. De este modo, entiende que para el tratamiento de la justicia social no puede ser replicada la institución del contrato mercantil. Pues, no existe la libertad propia del contrato mercantil –a lo menos teóricamente- donde el agente pueda decidir si entra o no a una relación contractual y, por ende, sea suficiente la *mutualidad* de la justicia conmutativa. Por el contrario, la estructura básica de la sociedad es un hecho fijo e inamovible y, asimismo, la cooperación política y social entre sus miembros. Por lo demás, Rawls toma de Rousseau el argumento del *Segundo Discurso* y del *Contrato Social* con respecto al carácter insustituible de la sociedad para el desarrollo de las *capacidades de perfeccionamiento* de la razón, las que son la puerta de entrada al descubrimiento de la conciencia sobre nuestra identidad pública de ciudadano como personas morales libres e iguales. Siendo por tanto, de justicia que las ventajas de la cooperación social sean distribuidas de forma equitativa, a fin de que para todos el estado de sociedad sea, parafraseando a Rousseau, una *bendición*. Por lo tanto, Rawls recompone la razón del contractualismo moral ilustrado, en un grado de mayor abstracción y profundidad, en especial sobre la primacía de lo justo sobre lo bueno, como centro de gravedad para la organización de las instituciones básicas de la sociedad. Lo que lleva a Rawls, desde su *Liberalismo Político*, a toda una obra dedicada a construir, con la mayor solidez posible, los cimientos de una razón pública, que sea un centro autónomo de impulsión político y social acorde con las ideas democráticas de ciudadano y sociedad. Asimismo, la tarea de recomposición de la razón moral ilustrada, también lo es de las ideas centrales del pensamiento ilustrado helénico. En cierto modo, establece también un diálogo con la Grecia antigua, mediado por el banco argumental del contractualismo moral ilustrado. Todo lo cual confluye hacia un tratamiento, más profundo y abstracto, que proyecta las intuiciones morales de los antiguos con respecto al rol central de la amistad cívica como elemento aglutinador de la unión social y, por tanto, la justicia es y debe ser la principal virtud política de las instituciones sociales.

La razón pública de Rawls coincide con las ideas centrales de la Grecia clásica, especialmente aquella de la Sofística griega, que vincula el acuerdo político con el diálogo racional entre ciudadanos que poseen por igual la capacidad moral, de la razón para formar un sentido para la moral y justicia. De manera que, las leyes e instituciones sociales se funden en una idea de bien común idónea para servir de base a una justicia política que estimule la unión social conforme a los vínculos de amistad cívica. Su idea de razón pública busca retomar el vínculo del sentido para la justicia y moral, o *virtud política* de los antiguos, a fin de construir mediante el uso práctico de la razón un orden moral de razones para lo que denomina *dominio de lo político*. Es la respuesta

de Rawls frente al positivismo del monismo de la razón neoliberal. Si bien es cierto que, Rawls se funda en el planteamiento kantiano sobre la posibilidad de la razón práctica de justificar, de modo autónomo, un orden moral independiente a los intereses parciales y divisivos, propios de las concepciones del bien humano. No es menos cierto que, es menos ambicioso que Kant, ya que limita el uso de la razón práctica a la posibilidad cierta de justificar solo un orden moral independiente para el denominado *dominio de lo político*. Rawls, además, sigue a Kant pero, eso sí, abandona su planteamiento trascendental y comprehensivo del orden moral. Asimismo, el constructivismo político retoma la idea central del humanismo griego sobre la capacidad del diálogo racional y de los acuerdos, pues la razón pública expresa una comprensión deliberativa de la democracia, en cuyo seno encuentra un lugar prioritario el *deber de civilidad* de los ciudadanos para el tratamiento de los asuntos básicos de justicia social. Las instituciones de la democracia deliberativa hacen suya la prioridad de que, en ellas, el ciudadano asuma la responsabilidad del uso práctico de la razón pública. No hay tutela de expertos, sino ciudadanos que se comprometen al deber moral de civilidad de observar, de forma honesta y fiel, el marco de razones políticas que configuran el orden moral independiente de lo político.

Asimismo, para Rawls el cultivo y ejercicio del deber moral de civilidad es base angular para forjar lazos de amistad cívica que aglutinen la unión social. En este aspecto, es posible rastrear la influencia de Aristóteles con respecto a su concepción de amistad perfecta, según la cual los hombres se aman y aprecian recíprocamente por quienes son en sí mismos: como ciudadanos democráticos libres e iguales. De este modo, para Rawls la amistad cívica basada en el cultivo del deber moral de civilidad, da lugar a que la unión social sea la expresión del aprecio y afecto que los ciudadanos se expresan en el marco de una colaboración social que les respeta por lo que son: personas morales libres e iguales. En consecuencia, los lazos de amistad cívica de la comunidad política guardan correspondencia con el bien común ínsito en la idea de justicia forjada en el ejercicio de la razón pública. A su vez, la ausencia de bien común equivaldría a la negación de la comunicación entre la libertad e igualdad del estatus de persona moral con el estatus político de ciudadano democrático libre e igual: base fundamental de la idea de bien común de la sociedad democrática. Por tanto, de ocurrir la unión social se disuelve, desapareciendo la justicia y amistad cívica, pues el sistema político y social muta a uno donde la amistad se sustituye por el vínculo instrumental de las relaciones entre el artífice y sus medios.

Por último, el atractivo del pensamiento de Rawls radica en relacionar el orden moral independiente en el dominio de lo político con la autonomía política de los pueblos. La autonomía política es, así, fuente de un estándar de legitimidad para las sociedades, pues en ella se demanda la concurrencia de normas de organización de la cooperación política y social, que expresen el respeto de los ciudadanos como personas morales. Dicho lo anterior, la autonomía política funciona en el marco de la teoría de Rawls, como una potente limitación al proyecto político y social de la razón neoliberal. Especialmente en su vocación globalizadora, donde Rawls consigue demostrar que la prolongación de la autonomía política de la razón pública al seno de las relaciones internacionales, es la única esperanza para una Sociedad de los Pueblos bien ordenada. De este modo, la autonomía política es un vaso

comunicante entre la razón pública para la estructura básica de las sociedades, y las relaciones entre los pueblos. De una parte, la autonomía política al interior de las sociedades define la constitución moral de los pueblos como entes racionales y razonables. Dicha constitución moral ejercería influencia hacia el acuerdo y promoción de un Derecho de gentes, que estimule el tránsito de los pueblos por la senda ilustrada y civilizadora de la razón. Para estos efectos, Rawls delimita un catálogo de derechos humanos, que considera básicos, son una exigencia de justicia humanitaria. Sin ella no es posible reconocer al interior de la estructura social una característica cooperativa, dado que los derechos humanos básicos encarnan las condiciones morales esenciales, de la segunda formulación categórica.

Además, la justicia humanitaria contempla para los pueblos liberales, y aquellos no liberales pero decentes, el deber de asistencia hacia las sociedades desfavorecidas, que carecen de las condiciones para conseguir su autonomía (moralidad) política. El deber impone a los pueblos justos y/o decentes, además, de transferencias económicas, la prohibición de obtener ventajas a costa de sociedades con gobiernos corruptos, o que entregan su población al mejor postor. Lo que representa una respuesta solvente frente al derrotero de la razón neoliberal globalizadora que, precisamente, promueve un orden social global, incompatible con el orden moral global de los derechos humanos básicos. Asimismo, el estándar de los derechos humanos básicos sería la base para encaminar la relación entre los pueblos sobre un tipo de amistad política.

En conclusión, los elementos que integran la idea de razón pública sirven de punto de Arquímedes para resolver las tensiones tanto en el plano de las sociedades, y en el seno de la Sociedad de los Pueblos, originadas de las fuerzas dialécticas entre los intereses de justicia y aquellas relativos a la obtención de ventajas y utilidades. De ese modo, la razón pública aparece como una alternativa para conciliar la justicia y la utilidad –tal como se lo propone Rousseau en el *Contrato Social*–, siendo un verdadero vaso comunicante entre la cualidad moral pública de las sociedades domésticas, y las relaciones entre los pueblos, a fin de producir una sinergia que conduzca a las sociedades y los pueblos en la senda civilizadora de la razón. De ese modo, la razón pública de Rawls coincide con las ideas centrales de la Grecia clásica, especialmente aquella de la Sofística griega, que vincula el acuerdo político con el diálogo racional entre ciudadanos que poseen por igual la capacidad moral, de la razón para formar un sentido para la moral y justicia. De manera que, las leyes e instituciones sociales se funden en una idea de bien común idónea para servir de base a una justicia política que estimule la unión social, y entre los pueblos, conforme a los vínculos de amistad cívica.

CAPITULO PRIMERO

“LA RAZÓN POLÍTICA DEL CONTRACTUALISMO MORAL ILUSTRADO: PUENTE DE DIALOGO CON LAS INTUICIONES MORALES DE LA GRECIA CLÁSICA”

I.- Introducción.

La Ilustración moderna es cuna de una corriente intelectual, que exhibe una renovada preocupación por la justicia en el marco de las relaciones políticas. Se indaga acerca de cuáles deben ser los criterios normativos en cuya virtud el ejercicio de la razón práctica, entre ciudadanos libres e iguales, pueda ser fundamento de un acuerdo sobre las bases de moralidad pública, que sirvan de epicentro de crítica-moral a las razones políticas concurrentes en la idea de justicia subyacente a las leyes e instituciones políticas y sociales. Por tanto, la demanda de justicia política coincide con una exigencia de calidad y calado moral de las bases públicas sobre las que se articula la institucionalidad de una sociedad. Como bien apunta Otfried Höffe, “con la idea de justicia política las leyes y las instituciones políticas se someten a una crítica de carácter moral. Puesto que en la modernidad el ámbito de lo político adopta la forma de un ordenamiento jurídico y estatal, la justicia política designa también un aspecto moral del Derecho y el Estado. Por medio de ella se discriminan las formas legítimas del Derecho y del Estado de las no legítimas, de manera que la justicia política constituye el elemento fundamental de una crítica moral de tales instituciones”¹.

Ahora bien, la preocupación humana por la justicia al interior de la comunidad política forma parte de aquellas intuiciones morales, que acompañan al hombre desde el cultivo del lenguaje alegórico del mito y poema hasta su expresión lógica-racional de la Ilustración ateniense: Sofística griega. De modo que, sería un error estimar a la Ilustración moderna como el punto exclusivo de partida del banco moral que nutre a las bases democráticas de la justicia política. Lo anterior, no debe ser interpretado como un salto transhistórico entre la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna. Mi intención es, únicamente, acentuar la intersección entre la Ilustración griega y la Ilustración moderna con respecto al espíritu racional crítico y constructivo que inunda a todos los campos humanos. Ambas ilustraciones se apoyan en la generalización y eficacia del *logos*, del solo uso de la palabra y el diálogo racional como vehículo civilizador del orden humano. Es así posible afirmar junto a Rawls que, a pesar de los distintos contextos sociales y culturales, en los que se desarrolla la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna, ambas reivindican una sociedad autónoma apoyada en la energía dinámica del uso solo de la razón humana, sometiendo a crítica los órdenes estáticos de normas aceptadas pasivamente por imperio de la costumbre. Asimismo, la Sofística griega asigna al sentido para la moralidad y justicia, que es posesión

¹ Höffe, Otfried, *Political Justice*, translated by Jeffrey C. Cohen, Polity Press, Cambridge (UK), 1995, pp. 3-4.

común de los seres humanos (*virtud política*), el carácter de rasgo inherente de la humanidad, y del hombre como ser racional. Introduciendo una escisión entre el fundamento universal y eterno del orden natural – de la *physis*– y el orden humano cimentado en las leyes y convenios humanos. Así pues, la razón es concebida como parte de un proceso de ilustración, cuya característica es la emancipación humana con respecto de aquellas formas políticas y sociales erigidas al margen del contexto dialógico racional entre ciudadanos poseedores, por igual, de la virtud política. La razón tiene el potencial para desencadenar un proceso emancipador de la condición humana, refractario a los órdenes fundados en la autoridad proveniente de elementos externos y ajenos al ejercicio y escrutinio de la razón, como son la apelación del prestigio personal, social, o religioso. La Sofística griega da lugar a un proceso ilustrado basado en un humanismo que transforma a la sociedad griega, desde la moral agonal de la sociedad aristocrática a una moral democrática basada en la igualdad en virtud política. Sin embargo, no debe perderse de vista que la centralidad del espíritu racional, en ambos periodos de la Historia, responde a circunstancias sociales y culturales distintas. Rasgo que explica las diferencias entre la filosofía moral griega y filosofía moral de la modernidad, debido al distinto trasfondo de factores generadores de la crisis a los cimientos del antiguo orden estático a ser sustituido por el uso de libre y disciplinado de la razón.

Según Rawls, la filosofía moral griega surge dentro de un contexto histórico y cultural de una religión cívica de la polis, donde la idea de bien supremo está unida a una moral agonal o competitiva. “Los héroes son de noble cuna; persiguen sin rubor el éxito y el honor, el poder y la riqueza, la posición social y el prestigio”². Dicho así, la filosofía griega rechaza ésta moral tributaria al prototipo del hombre aristocrático, del ideal homérico, y con ello, la religión cívica expresada en dioses y héroes que son la base de la sociedad aristocrática de carácter prerracional y consuetudinario. De ese modo, la filosofía griega tuvo que elaborar por sí misma nociones de bien supremo para la vida humana. Para Rawls serían, al menos, tres sus rasgos generales. En primer lugar, se centra en la idea de bien supremo como un ideal atractivo, esto es, la búsqueda razonable de nuestra verdadera felicidad. En segundo término, concibieron éste bien como un bien para el individuo. En palabras de Rawls, “por ejemplo, Aristóteles sale al paso de la objeción a la acción justa no diciendo que deberíamos sacrificar nuestro propio bien a las exigencias de la justicia, sino diciendo que perdemos nuestro propio bien si rechazamos esas exigencias”. Por último, nuestro autor arguye que “la filosofía moral fue siempre el ejercicio de la mera razón, libre y disciplinada. No se fundó en la religión, ni mucho menos en la revelación, pues la religión cívica nunca fue rival suyo. Al buscar ideales morales más adecuados que los de la edad homérica para la sociedad y cultura de la Atenas del siglo V, la filosofía moral griega se sostuvo más o menos a sí misma desde el principio”³. Valdría la pena, si agregar que entre la filosofía moral griega y el lenguaje alegórico del mito, poesía y tragedia, no existe una ruptura con respecto de las intuiciones morales de los últimos. Más aún, es posible afirmar que en el amplio sentido de son expresión de la *palabra*, participan del carácter simbólico del lenguaje de la razón. Dicho así, el

² Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 22.

³ *Ibidem.*, p. 23.

pensamiento lógico-racional se abre paso recurriendo a las intuiciones morales canalizadas en el juego dialéctico de las formas antiguas del lenguaje alegórico del mito y poemas, los que, también, ya se dirigen en contra de la moral agonal del periodo arcaico del ideal aristocrático pre-racional y consuetudinario. La filosofía moral de la Ilustración helénica, por tanto, no se desvincula de las preocupaciones sobre la necesidad de correspondencia del orden humano con la justicia expresadas por el lenguaje del mito y poemas.

Por su parte, la filosofía moral de la modernidad nace dentro de un contexto histórico donde la filosofía moral no es el resultado de la razón libre y disciplinada. Sino está subordinada a la autoridad de la religión oficial y expansionista del cristianismo medieval. De acuerdo con ello, la filosofía moral fue una verdadera teología moral, según la cual los deberes y obligaciones morales nos vienen prescritos por una Ley natural que corresponde a la Ley divina y eterna del cristianismo universal. Junto con ello, el conocimiento de los principios del bien y del mal depende de la revelación divina, por lo que se requiere la intermediación del sacerdocio. Aspecto que constituía una de las piezas claves, de la denominada doctrina de la plena potestad, en cuya virtud la autoridad institucional del papado representa el centro de hegemonía del poder pleno para gobernar en el mundo temporal y espiritual⁴. Sin embargo, la fragmentación de la unidad del cristianismo significó el debilitamiento político-institucional de su hegemonía, ya que deja de ser único el fundamento de la Ley natural. Ahora, hay distintas Leyes eternas y divinas. Lo que, además, aboca a los individuos a un dramático problema de elección sobre su salvación personal, y su deber de obediencia política a la religión oficial del Estado. La Reforma, en consecuencia, desencadena una dificultad de diversa índole a la experimentada por los griegos. “No era ya simplemente el problema griego de cómo vivir, sino el de cómo puede uno vivir con gentes que profesan una religión oficial y salvífica diferente. Era un problema nuevo que suscitó de forma asimismo grave la cuestión de cómo era en absoluto posible la sociedad humana en esas condiciones”⁵. En ese orden de ideas, la filosofía moral moderna afectada por la conmoción de la Reforma, en especial por los problemas sobre el fundamento de la obligación política y de convivencia social, se aboca al intento de “establecer una base para el conocimiento moral que fuera independiente de la autoridad eclesiástica y accesible para cualquier persona razonable y consciente”⁶. Siendo, nuevamente, la posesión común de la razón como rasgo universal de la humanidad, el material de reconstrucción de la unidad del Derecho natural que, ahora, es racional. La ignición de la

⁴ Es de interés destacar que, ya en la tardía Edad Media, se critica la doctrina de la plenitud de la potestad papal como causa de discordia y guerra en los reinos. Siendo seminal la figura de Marsilio de Padua, y su obra *El Defensor de la Paz*. En ella sostiene que es necesario “acabar con el poder del Papado para garantizar la paz, [lo que] requiere fundar racionalmente el poder y demostrar que el sacerdocio cristiano es una misión espiritual, que excluye de raíz todo poder temporal” (Bayona Aznar, Bernardo, “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro Roche Arnas (coord.), Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, p.147). Su teoría política defiende el valor de la ciudad entendido como acto plenamente humano producto del aumento de la experiencia de los hombres y de las invenciones de las artes y que, por tanto, no exige ser perfeccionada por la *gracia divina* (Padua, Marsilio de, *El Defensor de la Paz*, estudio preliminar, traducción y notas Luís Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1988, p. 14).

⁵ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 36.

⁶ *Ibidem.*, p. 37.

Ilustración moderna participa del humanismo de la Ilustración griega. Son las capacidades de la razón, el punto de Arquímedes para recomponer la unidad social, en torno a un bien común idóneo para una concepción de justicia susceptible de estimular el cultivo de los lazos de amistad política.

Los distintos elementos configuradores del trasfondo de crisis del viejo orden determinan sintaxis distintas entre el espíritu racional de la Ilustración griega y la moderna. Aunque, eso sí, siempre hermanados en las ideas centrales del humanismo griego: diálogo racional, acuerdo social, bien común, justicia y amistad cívica. La principal diferencia radica en que el tratamiento racional de las ideas de bien común, justicia y amistad cívica, adopta una mirada mimética del orden armónico del cosmos dentro del orden político de la polis⁷. La imitación da lugar a que la ciudad mire a la armonía del cosmos. Se abre paso, así, la metáfora de la supremacía del espíritu sobre el cuerpo, la que se traslada al plano de la organización política de la ciudad. Los ciudadanos son el alma de la ciudad, elemento dominante, y el resto son órganos vitales del cuerpo que desarrollan distintos trabajos y oficios indispensables para mantener la vida del conjunto. Solo basta considerar la legitimidad de la institución de la esclavitud, y la negación de estatus ciudadano a las mujeres y metecos⁸. La justicia presenta una connotación eminentemente comunitaria, donde prima el bien del conjunto, de la ciudad, por sobre las partes: los individuos⁹. También, las desigualdades naturales y sociales ejercen

⁷ Platón considera que la justicia corresponde al orden armónico de las partes de la ciudad que evite la discordia civil. A esos efectos, ordena a los en tres clases diferentes a los ciudadanos, asignándole a cada cual una virtud-función: los filósofos-gobernantes (razón), los guardianes-guerreros (valor), y obreros-productores (templanza). La posición respectiva de los ciudadanos depende de la desigualdad natural de talentos, apelando al relato fenicio según el cual de la tierra surgen hombres con una porción de oro, otros de plata y los últimos con algo de bronce (Véase, Platón, "República", *Diálogos*, IV, traducción Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 197 (Libro III, 415a). La justicia en la ciudad depende del orden jerárquico estricto de las funciones de cada parte. La razón debe gobernar, el valor es la encargada de su protección y defensa, y los apetitos deben mostrarse obedientes y bien enfocados a la producción y satisfacción de las necesidades del cuerpo: la ciudad. Aristóteles, en su polis ideal recurre, también, a la mimesis del orden jerárquico dictaminado por la relación observada, en la naturaleza, entre elementos dominantes y otros dominados. "Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en ésta cuestión [la ciudad], como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación y esto no en virtud de una decisión [...] En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y esclavo tienen los mismos intereses" (Aristóteles, *Política*, ob., cit., p. 2 (1252a).

⁸ Para un estudio sobre la situación de los ciudadanos, metecos y esclavos: Sinclair, R.K., *Democracia y Participación en Atenas*, traducción Martín-Miguel Rubio Esteban, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 59- 71.

⁹ "[El individuo en la ciudad antigua] no aparece nunca ni como depositario de derechos universales inalienables, ni como una persona, en sentido moderno del término, dotada de una vida interior específica, o sea del mundo secreto de su subjetividad, originalidad fundamental de su yo. Se trata de una forma esencialmente social del individuo señalada por el deseo de ilustrarse, de adquirir ante los ojos de sus propios iguales, por su estilo de vida, sus méritos, su magnanimidad, sus éxitos, la suficiente fama como para transformar su existencia singular en un bien común de toda la ciudad, es decir [de] toda Grecia" (Vernant, Jean-Pierre, "El Hombre Griego", en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant y otros, traducción Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón, Primera edición, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 29).

influencia en la organización de las instituciones jurídicas, en modo de articular la tensión entre los intereses aristocráticos y los de las clases populares¹⁰. Las formas de gobiernos -monarquía, aristocracia y democracia- se basan en el criterio del estatus desigual entre los hombres, y la influencia que sus respectivos intereses parciales y divisivos, de clase, ejercen en la inevitable corrupción del bien común de la ciudad. Siendo eso así, una parte importante de la justicia consiste en ralentizar el proceso de corrupción de las formas puras de gobierno mediante la fórmula de la constitución mixta. Se trata de administrar la distribución del poder político entre los distintos intereses de clase conforme a la igualdad geométrica de los ciudadanos. Pues, se estima que no puede haber mayor inequidad cuando “[se considera] igual el honor que corresponde a los que más valen y a los que menos (distinción que necesariamente existe en cualquier pueblo)”¹¹.

Por su parte, la Ilustración moderna alberga una vertiente filosófica moral que denomino contractualismo moral ilustrado, la que aborda la justicia política desde la perspectiva inversa de la primacía del valor moral del individuo sobre la sociedad política. Su elemento distintivo es la consideración del valor equivalente entre los hombres como personas morales libres e iguales, el centro crítico-moral de referencia para la reflexión de las razones políticas concernientes a cuáles deben ser los criterios de corrección y justicia para la organización política de la sociedad. El fundamento de igualdad de los ciudadanos como personas morales progresivamente se construye sobre bases autónomas de la razón, refractarias a las desigualdades de valor provenientes de los fundamentos heterónomos, a la razón, de los estatus sociales. Es tan solo la común humanidad, la fuente de valores objetivos y

¹⁰ “Ya en el intento de Pericles de equilibrar la igualdad y la utilización de los poderes y capacidades reales de la aristocracia, el humanismo relativista y el respeto de la religión tradicional, había un intento de compromiso de hombre político y un cierto cerrar los ojos a algunas incongruencias y contradicciones [con las posibilidades reales imaginadas por los teóricos de la democracia]. La teoría [en la práctica] era que para el mando eran elegidos los mejores; pero esto equivalía en la práctica a confiar el mando a los aristócratas, esto es, a la clase adinerada” (Rodríguez Adrados, Francisco, *La Democracia ateniense*, Primera edición, Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 443). En este orden de ideas, es ilustrativo comentar las facultades del Consejo del Areópago, representante del *ethos aristocrático*, al interior de la democracia, que ejercía funciones de supremo guardián del régimen (hasta su eliminación con la reforma de Efialtes en el 462 a.C.). Según lo anterior, la Asamblea no podía aprobar decisiones que contraviniesen las leyes existentes, o en virtud de un procedimiento irregular (Sinclair, R.K., ob., cit., pp. 126-127). En caso de ser así, la ley podía ser bloqueada ante el Areópago. De este modo, la democracia ateniense exhibía una tensa y frágil armonía basada en las relaciones de fuerza entre los dos grandes partidos: los demócratas y los aristócratas (Alsina Clota, José, *Los Grandes Períodos de la Cultura Griega*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, pp. 68-69).

¹¹ Cicerón, *La República*, Juan María Núñez González (ed.), Ediciones Akal, Madrid, 1989, p. 70 (Libro I, XXXIV). Ilustrativa es la metáfora musical a la que recurre Cicerón para explicar, de ese modo, las virtudes de la constitución mixta: “De la misma manera que en las liras, en las flautas y hasta en el propio canto y en los coros se ha de mantener cierta armonía de los distintos sonidos y que, si ésta resulta alterada o se vuelve discordante, los oídos cultos no la soportan; de la misma manera que ese concierto armonioso se consigue gracias al equilibrio de los sonidos más dispares, así también la ciudad, en virtud de un equilibrio racional entre las clases más altas, las más bajas y las medias, como si de sonidos se tratara, logra su sinfonía poniendo de acuerdo los elementos más dispares; y lo que en el canto es llamado por los músicos <<armonía>>, tal es la ciudad la <<concordia>> que constituye el vínculo más estrecho y mejor para la buena salud del Estado” (Ibidem., p. 121).

universales para la justificación moral de los principios de justicia. Se abandona el criterio mimético del orden perfecto del cosmos, o de cualquier otro referente externo al hombre, cuya armonía sea universal y eterna. La justicia política adquiere un carácter antropocéntrico basada en la dignidad común del hombre como persona moral libre e igual, que deriva de la posesión universal de las capacidades de la razón. La organización de las instituciones políticas y sociales, por tanto, será legítima en la medida que sea compatible con los valores libertad e igualdad ínsitos en el estatus común de persona moral. El contractualismo moral ilustrado asume, de ese modo, que las capacidades de la razón humana albergan una dimensión racional y otra de razonabilidad. Lo anterior significa que, el hombre tiene la capacidad de situarse tanto desde un punto de vista privado concerniente a sus intereses particulares, y otro público configurado por el interés común de preservar la libertad e igualdad de su personalidad moral. El giro de perspectiva en la filosofía moral moderna se explica por el intento de recomponer la profunda división, que la Reforma, causa en el orden y convivencia de las sociedades políticas. La escisión ya no es solo entre creyente/no creyente sino, además, entre ciudadanos separados por diferencias profundas respecto de sus concepciones del bien humano y la justicia, gatilladas por distintas Leyes eternas. Siendo eso así, es el Derecho natural racional, de John Locke, el que atribuye a la razón la capacidad de recomponer la unidad política entre los hombres. Pues, a pesar de sus diferencias, todos comparten el mismo valor de personas morales libres e iguales. El rasgo común de seres dotados de razón significa que están sometidos a los vínculos morales recíprocos de los deberes de justicia producto de la pertenencia de todos a una misma comunidad, la comunidad humana. El giro de perspectiva no oculta la comunidad de objetivos entre la Ilustración griega y la Ilustración moderna, con respecto a la fundación del orden humano en las égidas del bien común, justicia y amistad cívica.

De este modo, el contractualismo moral ilustrado subordina la legitimidad del orden político de la sociedad, al respeto del valor equivalente de los hombres como personas morales libres e iguales. Ahora, es el estatus universal de la personalidad moral la piedra angular de la unidad del orden humano, y fundamento del sentido de moralidad y justicia que es parte del uso práctico de la razón humana. Los criterios normativos de corrección y justicia serán expresión del ejercicio y cultivo de la razón práctica, en atención a su capacidad para situarse en el punto de vista público de la común identidad moral compartida entre los ciudadanos. Del mismo modo, los principios de justicia forman parte de un marco público de razones políticas que definen la base moral de la sociedad política: el bien común. Es, ahora, la libertad e igualdad de la personalidad moral, la fuente de una idea subjetivada de bien común. Siendo esto así, la posibilidad de justificar moralmente el orden político de la sociedad dependerá de razones que respeten la comunicación entre el estatus de persona moral libre e igual, con el estatus jurídico-político de ciudadano libre e igual. Éstas razones políticas son, ahora, la materia prima para construir la base pública de entendimiento en el tratamiento de los asuntos de justicia política de la sociedad. Superando, de ese modo, las falencias del Derecho natural divino tanto por su carencia de razones públicas, como por su apelación a otro tipo de motivos, cuyo escrutinio depende de la *selectiva y esquivada* revelación divina.

El contractualismo moral ilustrado, así, reflexiona sobre la necesidad de dotar a la sociedad política de una justificación, que sea acorde con las razones políticas anteriormente aludidas. La institución del contrato político aparece, en esa línea, como el constructo intelectual más apropiado para justificar moralmente los principios de justicia. De una parte, la institución del contrato formalmente expresa la igualdad democrática de los ciudadanos, dado que justifica la sociedad política a partir de la concurrencia de voluntades iguales y equivalentes: consenso político. Pero, de otra, el contrato político contiene una demanda de justificación racional de los criterios y principios políticos de organización social. La legitimidad del acuerdo contenido en el contrato político debe ser resultado de argumentos susceptibles de ser aceptados, por los ciudadanos, porque apelan a un marco público compartido de razones políticas. El uso de la razón humana adquiere carta exclusiva de acreditación para adentrarse en el terreno de la justificación moral de la sociedad política. No es ya válida la invocación de criterios que no resistan el escrutinio público del tribunal de la razón, como es el caso de la: tradición, costumbre, fuentes de autoridad, o revelación divina. La legitimidad del contrato político queda, inexorablemente, ligada a un acuerdo social que sea producto del ejercicio libre y disciplinado de la razón, a partir de los únicos valores objetivos reconocibles por la razón humana: la libertad e igualdad del individuo concebido como persona moral.

Ahora bien, la justicia política de la sociedad depende de la comunicación a la base moral pública de la constitución política, del valor equivalente entre los hombres como personas morales libres e iguales. La legitimidad de la sociedad política demanda, por tanto, una relación armónica entre los puntos de vista público y privado, correspondientes a las dimensiones dualista de la razón práctica: racionalidad (punto de vista privado) y razonabilidad (punto de vista público). Siendo eso así, la justicia demanda la subordinación de los intereses parciales y divisivos que alimentan a la racionalidad instrumental, a los intereses universales y generales del bien común de la justicia, que son parte del sentido de moralidad y justicia de la dimensión de razonabilidad de la razón práctica. La vigencia de una moralidad pública social que limita las apetencias de los intereses parciales y divisivos del bien particular al respeto de la libertad e igualdad de los ciudadanos en tanto personas morales es, sin duda, el rasgo que define al contractualismo moral ilustrado. Sus principales exponentes son Locke, Rousseau y Kant, quienes en sus respectivas teorías morales sobre el hombre afirman su *derecho originario* a una igual libertad, pero no la salvaje del puro arbitrio, sino una de carácter moral que asegure a todos el estado de independencia recíproca propia de la personalidad moral con respecto al arbitrio ajeno. La libertad, sostén de la estructura política de la sociedad, no corresponde a la facultad del deseo carente de restricciones externas, sino a la que nace del reconocimiento recíproco entre los hombres del derecho moral universal a formar parte del reino de los fines. De ese modo, las relaciones humanas se caracterizan por la observancia de vínculos morales recíprocos, o deberes de justicia en el plano de las relaciones políticas. Para el contractualismo moral ilustrado el universo de convivencia de lo humano es incompatible con la libertad salvaje de la coerción de los deseos y preferencias individuales. Por el contrario, depende de una concepción de libertad moral basada en el deber fundamental de justicia de respetar y proteger la humanidad propia y la del resto. La libertad moral es

la única que puede ser fundamento para la constitución de una sociedad política justa: punto de vista público que está ligado a la primacía del sentido de moralidad y justicia de la razón práctica. De otra forma, difícilmente podría ser alcanzado el propósito del contrato social apuntado por John W. Gough:

“[Convertirse] en una teoría de la obligación política, que explique la naturaleza y límites tanto de los deberes de fidelidad que los súbditos deben al Estado, como el derecho del Estado y de su gobierno para controlar las vidas de sus ciudadanos”¹².

La relación de los valores libertad e igualdad con el reconocimiento de la humanidad como fuente autónoma de la moralidad pública, ciertamente, remueve las justificaciones tradicionales de los órdenes de dominación social y política. Las bases de la justicia pública se yerguen en el carácter libre e igual del hombre como ser de fines, grabándose para la Historia la máxima fundacional de las democracias modernas: ningún hombre puede apelar a la posesión de una cualidad moral superior. La moral pública de la humanidad que nutre a las nuevas ideas de bien común y justicia, imponen el deber de conducir las relaciones políticas entre los ciudadanos conforme a los vínculos y lazos de la amistad cívica. La moralidad básica y universal de la humanidad es, así, el postulado cierto y firme sobre el que debe volcarse el uso práctico de la razón en el marco del acuerdo político de los principios de justicia. Es el epicentro del origen de una revolución social y política en dos aspectos centrales:

Primero. La subjetivación de los valores libertad e igualdad como fundamento autónomo de la moral pública es, ahora, la fuente de razones políticas que condicionan la justificación moral de los principios de justicia. Asimismo, los principios de justicia concretan en el seno de la sociedad política la interrelación entre el estatus de ciudadano libre e igual con el estatus moral del ser humano como persona moral libre e igual. Dicho lo anterior, la idea de ciudadanía será el resultado de la sintaxis entre persona moral libre e igual y ciudadano libre e igual. Lo que, además, impulsará la demanda igualitaria por el derecho moral a ser parte del reino de los fines, esto es, a participar en el mundo que es propio al hombre como persona moral consciente de su identidad pública y común de carácter dinámica y prospectiva. Por tanto, las razones políticas del contractualismo moral ilustrado establecen los elementos precursores de la moralidad pública de la modernidad, la democrática, que incluye una vocación integral por el reconocimiento de un cuerpo coherente de derechos políticos, civiles y, más tarde, sociales, que sean garantía de la igual libertad de los ciudadanos como agentes morales;

Segundo. El contractualismo liberal y democrático devela la relación estrecha entre la desigual distribución del poder político con el desigual valor social entre los hombres. Pues, corresponde al poder político la dictación de las normas de equidad pública que concreten la comunicación entre la libertad e igualdad de la persona moral y la igualdad de derechos y libertades del ciudadano. De este modo, la demanda de mayor participación igualitaria en el poder político se convierte en la punta de lanza de los movimientos sociales por la igualdad de derechos. La demanda equivale a la exigencia de organizar

¹² Gough, John Wiedhofft, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford University Press, Second edition, Oxford (UK), 1957, p. 244.

la estructura política de la sociedad en sintonía con el espíritu democrático de la intercomunicación de los valores libertad e igualdad del estatus común de persona moral con la libertad e igualdad de la categoría política de ciudadano. La moral democrática. En este orden de ideas, las teorías del contrato político de Locke, Rousseau y Kant –independiente a sus distintos enfoques metodológicos– coinciden en estimar la justicia política como un bien humano que está dentro del alcance de las capacidades morales de la razón humana.

De acuerdo con todo lo dicho, a pesar de las diferencias entre la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna, se aprecia un punto de intersección entre la Ilustración helénica y la Ilustración moderna. La convicción de que las cuestiones morales sobre la justicia pública corresponden a la dimensión propia de la razón humana, la que constituye el rasgo diferenciador entre los seres humanos y los animales. Pues, los hombres pueden procurarse un espacio de convivencia con *cualidad moral*, es decir, liberado de las relaciones de fuerza dictaminadas por la conveniencia de los intereses del más fuerte. La razón emerge como aquella posesión común entre los hombres, que les dota del sentido para la moralidad y justicia, para participar políticamente en la formación convencional de las leyes e instituciones políticas de la sociedad. De ese modo, el diálogo racional propiciado por la posesión común de la virtud política, como parte de la razón humana, sustituye y abre la puerta a formas de vida social emancipadas de la fuerza tributaria a una moral agonal pre-racional y consuetudinaria de las sociedades aristocráticas. Este aspecto está presente en el pensamiento de la Grecia clásica, especialmente en el tratamiento, que de éstos asuntos, hacen los sofistas y socráticos. Así pues, es posible afirmar que en la filosofía moral griega se albergan una serie de intuiciones morales que, también, formaron parte de un proceso de Ilustración basado en la sustitución de las relaciones de fuerzas, por relaciones de tipo racional encaminadas por el debate contradictorio, la discusión y argumentación pública entre ciudadanos. La Ilustración antigua así, también, alberga un espíritu igualador debido al reconocimiento de la posesión común del sentido para la justicia y moralidad, esto es, de la virtud política. Así, se puede afirmar junto a Ernst Cassirer que la ruptura de la Ilustración moderna con la filosofía política y moral de la Grecia clásica, no es total. “[La Ilustración] en su empeño por quebrantar las viejas tablas de la ley y llegar a una nueva estructuración de la existencia, vuelve siempre, sin embargo, a los problemas filosóficos radicales de la humanidad”¹³. Especialmente, aquella preocupación ya evocada en la versión del mito de *Prometeo* relatada en el diálogo *Protágoras* de Platón, o en el poema de Hesíodo incluido en la *fábula del halcón y ruiseñor*, de su *Trabajos y Días*. En ambos se exalta la capacidad humana para constituir un espacio de convivencia fundado en la norma de la justicia, porque a ella corresponde al universo propio de lo humano. En tanto que, la propia de la violencia corresponde al universo de la animalidad, de fieras y bestias. Es, así, la relación de la razón con la capacidad del hombre para la justicia y, por tanto, para fundar *ciudades*, un rasgo que permanece en la corriente del contractualismo moral ilustrado. Es una distinción que con Kant se traduce en la digresión entre libertad moral y libertad salvaje, que marca la diferencia entre una sociedad política y civil que sea espacio de cultivo de la razón hacia la

¹³ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, traducción Eugenio Ímaz, Tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008, p. 261.

creación recíproca de civilización, o uno de competencia propia del reino animal. Kant nos conmina a mirar con profundo desprecio, “el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie”¹⁴.

Sin embargo, es importante retener que la Ilustración moderna relaciona el contrato político con el sentido para la moralidad y justicia, en un modo que el universo de razones políticas, dentro del marco del diálogo racional, está limitado por el respeto de su particular punto de Arquímedes de validez moral: el valor equivalente de los ciudadanos libres e iguales como personas morales. Del mismo modo, la relación de la justicia con el ejercicio de las capacidades morales de la razón, conlleva la demanda de participación política igualitaria de los ciudadanos para decidir sobre la *cualidad moral*, o de justicia de su espacio vital colectivo. De ese modo, se puede apreciar el carácter radicalmente revolucionario de las teorías del contractualismo moral ilustrado. Su espíritu democrático prospectivo y profundizador, explicaría el interés por desactivar su impulso igualitario de parte de corrientes reaccionarias y refractarias a las bases morales de la justicia política de las sociedades democráticas y liberales. Especialmente, descriptivas y elocuentes son las palabras dispensadas por Robert Moore, en el prefacio que antecede a la ya clásica obra de Tom Marshall, *Ciudadanía y Clase Social*, dice:

“Para la nueva derecha autoritaria [...] la idea de ciudadanía es uno de los tantos dislates progresistas que sólo sirven para calentar los cascos de la gente respecto a espacio social que ocupa, y para que los súbditos acaben por creer que no son sólo eso, súbditos obligados a dejarse gobernar, sino también personas dotadas de derechos. La nueva derecha se arrepiente de las revoluciones francesas y americana, las dos grandes defensoras de la ciudadanía; y se arrepiente también del liberalismo, al que considera aún más peligroso que el marxismo porque, a su parecer se trata de un disparate mucho menos evidente, que aporta además ideas tan atractivas como la libertad individual y los derechos civiles”¹⁵.

Conforme a todo lo expuesto, mi interés en el presente capítulo consiste en mostrar que más allá de las diferencias entre la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna –en especial, de Locke, Rousseau y Kant- se produce un puente de diálogo de milenios entre procesos ilustrados distintos, pero hermanados respecto al lugar reservado a la capacidad moral de la razón para la construcción del orden humano sobre su norma: la justicia. De ese modo, la Ilustración helénica lega a la moderna, lo que podríamos denominar ideas centrales del universo del orden humano: diálogo racional, acuerdos, bien común, justicia y amistad cívica. Las ideas centrales anteriores suponen otra convergencia, de primer orden, relativa al lugar prioritario que ocupa la facultad de la razón, común a todos los hombres, del sentido para la moralidad y justicia frente a las capacidades instrumentales. Posteriormente, el contractualismo moral ilustrado culmina, con Kant, en una afirmación similar sobre la primacía de la razón práctica pura sobre la razón práctica instrumental. La Ilustración

¹⁴ Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, traducción Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 58.

¹⁵ Moore, Robert, “Prefacio”, *Ciudadanía y Clase Social*, T.H. Marshall y Tom Bottomore, traducción Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 3-4.

griega, así, niega que sea posible asentar la unidad de la ciudad en los lazos de la amistad cívica, en el solo progreso material de las técnicas instrumentales. Todo lo cual deriva hacia una intersección sobre la necesidad de que los fundamentos de la justicia política sean expresión de una convención social nacida del diálogo racional entre ciudadanos, que participan igualitariamente de la *virtud política*, y, por tanto, del mismo interés ínsito en la posesión común del sentido para la moralidad y justicia. La Ilustración helénica, así, distingue entre los productos de la naturaleza y los de la convención social. “Frente a la naturaleza, *physis*, está la convención, *nómos*, bien cooperando, bien oponiéndose. La cultura humana es una combinación de elementos. Hay un orden natural y un orden determinado por leyes y convenios humanos”¹⁶.

En definitiva, en el contractualismo moral ilustrado al igual que en la Ilustración griega, se respira una idea de civilización encarnada en el postulado de la razón, como vehículo de acceso al orden propio de lo humano definido por la observancia recíproca de deberes de justicia. La razón en la Ilustración moderna se rebela, también, en contra de un sistema de normas que reconoce únicamente virtud política a quienes son poseedores de intereses singulares, una minoría, cuyo fundamento de autoridad depende de elementos pre-racionales y consuetudinarios ajenos a la crítica y escrutinio público de la razón. Del mismo modo, el material esencial de su idea de civilización presenta una innegable conexión con las profundas intuiciones morales de la Grecia clásica, formuladas ya en el lenguaje de los mitos y poemas, hasta su expresión lógico-racional de la Sofística griega. Sin embargo, el marco del contractualismo moral ilustrado somete las ideas de la Ilustración helénica a un proceso de reformulación, en cuya virtud la razón da lugar a una nueva base moral para la convención social mediante la construcción racional del orden político de la sociedad: la teoría de los derechos originarios del hombre. Ésta teoría pasa a ser la expresión del interés común, que vincula igualitariamente a los ciudadanos en su capacidad para formar un sentido para la moralidad y justicia, y, por tanto, en su igualdad en la condición humana que les separa del universo del reino animal. Como bien apunta Eusebio Fernández, “ésta teoría proporciona los fundamentos para invocar éstos derechos como verdaderas exigencias justificadas de moralidad referentes a la seguridad, a la autonomía, a la libertad y a la igualdad humana, cuyo reconocimiento, respeto y garantía posibilita una convivencia social justa que limita y legitima el poder político”¹⁷. Siendo los derechos originarios al hombre la base a partir de la cual se desarrollan y elevan a un mayor nivel de abstracción, las ideas centrales legadas por la Grecia clásica a la Ilustración moderna.

Es por ello que, a mi juicio, es importante la figura de Locke en el marco del contractualismo moral ilustrado. Su fundamentación del Derecho natural racional abre un puente de diálogo de milenios con las ideas centrales de la filosofía moral griega. Reivindica la posesión común del sentido para la moralidad y justicia como rasgo inherente a nuestro carácter racional. Siendo la Ley natural del hombre la denominada Ley de la razón, cuya vigencia lo coloca

¹⁶ García Gual, Carlos, “Los Sofistas y Sócrates”, en *Historia de la Ética (I)*, Victoria Camps (ed.), Editorial Crítica, Barcelona, 1988, p. 45.

¹⁷ Fernández García, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984, pp. 127-128.

dentro del que es su universo propio: la comunidad humana. La comunidad humana se caracteriza porque los hombres se relacionan en vínculos morales recíprocos dada la vigencia del gobierno moral de los deberes fundamentales de su Ley natural como seres racionales que son. De este modo, nuevamente hace su entrada la razón como medio de ilustración civilizadora, el principio fundamental de la Ley de la razón, y sus respectivas inferencias racionales, vinculan a la comunidad humana –orden de convivencia social basado en los lazos y afectos mutuos- con la necesidad de diálogo y acuerdo sobre cuáles razones políticas son moralmente válidas porque respetan su Ley natural, la de la razón. Se puede observar, así, en la base moral de la Ley natural de Locke, la misma creencia de los sofistas de que “por encima de las tradiciones locales y las leyes de las distintas ciudades, los sofistas insistieron en que la naturaleza había hecho a los hombres iguales, y vieron en la común naturaleza racional un vínculo de humanidad y una base para la concordia, que podía lograrse mediante un pacto aconsejado y dirigido por los mejores en saber y consejo”¹⁸. Asimismo, la figura seminal de Locke será la base a partir de la cual se abrirá paso una razón moral ilustrada sobre andaderas autónomas construidas sobre el valor equivalente de los hombres como personas morales. Dando, de ese modo, a las bases morales de la razón desarrollada en el contractualismo moderno, un centro de gravedad distinto a partir del cuál se retoma el espíritu humanista griego, imprimiéndole un significado diverso marcado por el liberalismo-democrático aupado en el valor del individuo. Pero, al mismo tiempo, el giro de perspectiva no hace afectar las profundas intuiciones morales presente en las ideas centrales legadas por la Historia griega, que pre-configuran cuál es el universo del orden humano: diálogo racional, acuerdo político, bien común, justicia y amistad cívica

II.- El sentido para la moral y justicia como rasgo de identidad del carácter racional del ser humano: materiales para un puente de diálogo entre el mito y logos de la Ilustración griega y la Ilustración moderna.

La justicia entendida como aquella norma que caracteriza al universo propio del orden humano es un aspecto que puede ser rastreado ya en las primeras civilizaciones. Así, desde antiguo el hombre se plantea preocupaciones, de índole moral, con respecto a las exigencias de justicia que deben regir al interior de su espacio social de convivencia: la ciudad o polis. La ciudad no se concibe como una simple agrupación, reunión o multitud de personas, sino es la unión bajo el imperio de la norma básica de la justicia. Es su sello de identidad que le separa de su opuesto: el modo de vida disperso de la violencia de las fieras y bestias¹⁹. La justicia aparece contrapuesta al criterio

¹⁸ Gual García, Carlos, “Los Sofistas y Sócrates”, ob., cit., p. 45.

¹⁹ David Miller comentando el cuadro de Ambrogio Lorenzetti, *Alegoría del buen y mal gobierno*, se pregunta por qué el artista pintó a la Justicia dos veces. En su opinión, el autor intentaba expresar que la justicia no, solamente, es una virtud que deban poseer los gobernantes sino, antes que nada, es esencial para las instituciones que convierten a una masa de individuos (multitud) en una comunidad política. “Lorenzetti da a entender que la justicia une recíprocamente a los ciudadanos, y después une a todos ellos con el gobierno. En este punto, estaba siguiendo una muy larga tradición según la cual la justicia es un elemento fundamental de la justificación de la autoridad pública: San Agustín había preguntado ya, casi dos mil años antes, <<si se elimina la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes bandas de ladrones?>>”. (Miller, David, *Political Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2003, p. 74).

de la ley del más fuerte, la que es norma propia de las bestias mas no de lo humano. En ese orden de ideas, el lenguaje alegórico de la poesía y los mitos de la antigua Grecia advierte y alecciona sobre la importancia de la justicia en la ciudad. El poeta de Ascra, Hesíodo, en su conocida *fábula del halcón y el ruiseñor*²⁰ contenida en el centro de su poema *Trabajos y Días*, no está dispuesto a que el mundo de los humanos sea el propio de las bestias, gobernado por la ley del más fuerte. En él, su admonición a la justicia como norma consustancial a la humanidad aparece, con vehemencia, en el verso siguiente:

“¡Oh Perse! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Crónida; que a los peces, bestias y las aves voladoras, se devoren unos a otros, ya que no existe justicia entre ellos; pero a los hombres les dio la justicia, que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo según su conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada. Mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje la justicia causa un daño irreparable, de éste se queda luego la estirpe cada vez más oscura, a la par que prospera la descendencia del hombre de recto juramento”.

Si bien es cierto, el poema vincula la observancia de la justicia a las bendiciones que la ciudad recibe de Zeus, dado que la justicia (*Diké*) es una de las hijas del Dios del Olimpo. No lo es menos, también, que el poema afirma la convicción de que lo característico del universo humano es la guía de la justicia, cuya observancia hace posible que la convivencia social sea en el marco de la ciudad. De este modo, la ciudad en las culturas antiguas destaca como un espacio de civilización que distingue a los hombres de las bestias. La polis trasciende el mero espacio físico de asentamiento definido por una contingencia geográfica, “algo más importante estaba en juego, la convicción de que la polis era la única estructura propia para una vida civilizada”²¹. La relación de la ciudad con espacio de civilización²² está presente en la vida política, por ejemplo de los griegos, “todas sus especulaciones la implican; no hay para los griegos otra civilización que la de la ciudad [...] ella basta para distinguir a los helenos civilizados de los bárbaros incultos que viven en tribus”²³. La ciudad corresponde al lugar dentro del cual el hombre puede

²⁰ Hesíodo, “Trabajos y Días”, *Obras y Fragmentos. Teogonía, Trabajos y Días, Fragmentos, Certamen*, Introducción, traducción y notas Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1978, pp. 135-138.

²¹ Finley, M.I., *La Grecia primitiva*, traducción Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1983, p. 106.

²² La identidad de la ciudad como marco de la vida civilizada es una idea que ejerce influencia en todo el periodo de la Antigüedad. Es una convicción que no tiene su base en una definición formal sobre las características propias de una ciudad. Mas bien, en la constatación de que en la ciudad se reúnen las condiciones culturales, sociales y políticas, que hacen posible el desarrollo humano integral tanto en la esfera de su vida pública y privada. Así pues, la vida civilizada, en la ciudad, es el marco propicio para la el cultivo de las potencias humanas del hombre como ser racional, que es. A modo ejemplar, Pausanias en el siglo II antes de Cristo, negó la categoría de ciudad a un pueblo de Grecia central arguyendo que “sin edificios de gobierno, sin teatro, sin plaza pública, sin agua llevada hasta una fuente [...] el pueblo vive en casuchas, como cabañas montañosas al borde de un barranco” (Finley, M.I., *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, traducción Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 35-36).

²³ Touchard Jean, *Historia de las ideas políticas*, traducción Javier Pradera, Tecnos, Madrid, 2007, p. 27.

concebir su identidad y desarrollar sus capacidades. Siendo, para ello, la justicia pieza fundamental para dar cabida a un modo de convivencia política y social compatible con el estado propiamente humano: la civilización. De ahí se explica, el valor normativo del poema de Hesíodo, “[la] diferencia ente los hombres y los animales se enlaza claramente con el ejemplo del halcón y el ruiseñor. Hesíodo piensa que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte, como lo hace el halcón con el ruiseñor”²⁴.

A partir del poema citado, es mi interés destacar como las preocupaciones sobre los aspectos éticos involucrados en las declamaciones sobre la justicia tienen registro en las primeras manifestaciones intelectuales del hombre. Me refiero al lenguaje alegórico del mito que nutre a otras expresiones similares como la poesía²⁵. A mayor abundamiento, creo que el lenguaje alegórico es la primera expresión de la razón orientada a la construcción de un mundo distinto al orden de la naturaleza, y que es propio del universo humano. No sería del todo exacto, por tanto, excluir al mito y poema de lo que son expresiones de la razón vinculadas a la preocupación por los asuntos humanos de naturaleza moral, entre ellos la justicia. Es cierto que, su fuente son profundas emociones humanas pero, también, como bien apunta Ernst Cassirer, el mito, no es una simple emoción sino es la *expresión* de una emoción:

“La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo –es una emoción convertida en imagen. Ese hecho mismo implica un cambio radical. Lo que hasta entonces se sentía de una manera oscura y vaga adquiere una forma definida; lo que era un estado pasivo se convierte en un proceso activo”²⁶.

El énfasis en el sustantivo *expresión* muestra que el mito incluye un componente activo de naturaleza simbólica. El universo de lo simbólico es rasgo propio de lo humano, porque en él se manifiesta su capacidad intelectual como ser pensante. La reacción con carácter simbólico es, por tanto, propiamente humana y base de todas las expresiones culturales: del mito y la poesía, del lenguaje, del arte, la religión y la ciencia. Dicho lo cual, la expresión simbólica se diferencia del resto de las reacciones físicas y de las emociones compartidas con los animales, en cuanto que su propósito consiste en objetivar las percepciones sensoriales en construcciones intelectuales. Son actos del intelecto que no se dispersan tras su expresión, por contrario su carácter simbólico tiene la potencia de elaborar un mundo objetivo surgido a partir de

²⁴ Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción Joaquín Xirau (Libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, p. 76.

²⁵ “Hesíodo es, en frase de Wilamowitz, <<un pensador independiente>> [...] En efecto: con el poeta beocio hace su aparición en tierras griegas un nuevo talante espiritual que cabría calificar de *actitud de rebeldía* frente a los *ideales* anteriores [concepción homérica de la poesía cuyo función de *aedo* es complacer, sin más, mediante el relato de las gestas de los hombres de antaño] [...] irrumpe en suelo griego una corriente individualista que coincide con los inicios de la reflexión filosófica [...] la misión del poeta ya no es simplemente recordar las gestas de la tradición. Más bien el poeta se vuelve contra los ideales vigentes y, tomando como módulo su propio pensamiento, ataca y critica las creencias que nutren la vida de la sociedad de su tiempo. Es la etapa crítica del paso de las <<creencias>> a las <<ideas>>” (Alsina Clota, José, *ob. cit.*, pp. 47-48).

²⁶ Cassirer, Ernst, *El Mito del Estado*, traducción Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1947, p. 55.

los sentidos, pero que está en flagrante contradicción con ella. Este proceso activo se abre paso en el lenguaje alegórico del mito y la poesía dibujando un camino al desarrollo de las facultades de la razón, en concreto el cultivo de la conciencia moral. “Al hombre ya no le satisface hacer ciertas cosas; plantea la cuestión de lo que <<significan>> estas cosas, averigua el por qué y el adónde, trata de comprender de dónde provinieron y hacia qué fin tienden [...] En cuanto el hombre empieza a preocuparse por sus actos, ha dado un nuevo paso decisivo; ha entrado en un nuevo camino que los llevará finalmente muy lejos de su vida inconsciente e instintiva”²⁷. Con todo, el mito es parte de la expresión simbólica de objetivación de la experiencia social que proporciona, al hombre, coordenadas para interpretar el significado de su vida tanto interior, como de aquella que transcurre en el marco de la comunidad.

La consideración del mito como manifestación primitiva de la razón permite colocar en entredicho la simplificación, que se hace de éstos como expresiones irracionales de una etapa primitiva e infantil del desarrollo humano. De interés, es la reflexión de Carlos García Gual a propósito del replanteamiento que experimentó el estudio de los mitos tras la debacle moral de la razón moderna producto de la *Gran Guerra*. “No se va a subrayar ese primitivismo del mito, sino su alteridad; no se trata de que los mitos sean explicaciones alegóricas primitivas de los procesos naturales, o imágenes fantásticas sugeridas por un lenguaje primitivo mal comprendido, una <<enfermedad del lenguaje>> un tanto infantil, sino de que son explicaciones *diferentes* de las explicaciones de la filosofía y la ciencia moderna”²⁸. En consecuencia, lo importante no son las figuras grotescas, fantásticas y absurdas (a nuestros ojos modernos) de los mitos y poemas de la antigüedad, sino la objetivación de un mundo que es creado por el hombre, con objeto de enmarcar las relaciones en un contexto de sentido del que carece la pluralidad cambiante del mundo sensible. Por tanto, no puedo estar más de acuerdo con Alberto Bernabé cuando cita aquellos puntos comunes que ligan, a pesar de las diferencias, a la especulación mítica y racional o *logos*:

“Ambas son, en efecto, actividades con algo en común; son obra de un ser pensante, el hombre, que trata de interpretar racionalmente la realidad y de comprenderla. En ambas se trata de reducir la variada complejidad, aparentemente caótica, de los acontecimientos del mundo a un esquema ordenado, en el que son fundamentales las relaciones de causa a efecto. En una y otra se trascienden, pues, las limitaciones del aquí, del ahora y de la experiencia personal, para intentar elaborar un marco de referencia más amplio, en el que se inserta el pasado en el presente, y se considera al mundo en su totalidad como objeto de consideración. En los dos casos se abordan los grandes temas el origen del mundo y la forma en que pasó de ser como era a ser como es, el origen de los dioses y de los propios hombres y cómo y cuándo nacieron unos y otros. En suma, se trata de dar una respuesta a cómo fueron y cómo son las cosas y, sobre todo, por qué las cosas son como son y no de otro modo”²⁹.

En consonancia con lo anterior, el tránsito desde la forma de pensamiento alegórica del mito hacia uno lógico-racional, el *logos*, no debe

²⁷ *Ibidem.*, p. 59.

²⁸ García Gual, Carlos, *Introducción a la Mitología Griega. Edición ilustrada y ampliada*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 278.

²⁹ Bernabé Pajares, Alberto, “Introducción”, *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*, traducción Alberto Bernabé Pajares, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 14.

hacer perder de vista las peculiaridades de dicho proceso de transformación. El cambio se produce al interior del pensamiento de la Grecia Antigua, pero dentro de un marco de convivencia paralela entre pensamiento racional y mítico. Fundamentalmente, los temas relacionados con la explicación de los fenómenos del mundo físico concentraron la atención de los filósofos pre-socráticos. Mas no así, todas aquellas otras cuestiones que eran satisfactoriamente explicadas por los mitos, entre ellos los grandes temas de la existencia humana o aspectos fundamentales sobre la ética, son abandonados al mito o a la especulación poética, no necesariamente mítica. “Las más brillantes consideraciones sobre la condición humana, el esfuerzo, la necesidad de afrontar la adversidad, el reconocimiento de las limitaciones del hombre, las relaciones entre personas y las ventajas y peligros de la cultura no se hallan precisamente en los primeros filósofos griegos, sino que pueblan desde muy pronto las composiciones de los líricos, generalmente ilustradas con bellísimos ejemplos míticos, y aparecen luego en el teatro ático en boca de los viejos personajes de la saga”³⁰.

Sin embargo, es tan solo con la sofística griega cuando la filosofía dedica su atención a las cuestiones prácticas –o morales- de la acción humana. “Los responsables del nuevo giro intelectual, quienes pusieron ese énfasis en la crítica racional de los problemas de la sociedad fueron, fundamentalmente, los sofistas, aunque el cambio de enfoque no fue un fenómeno brusco, sino el resultado de un proceso histórico bien definido”³¹. Sócrates, quien está frente a la Sofística y dentro de ella, se preocupa por el conocimiento de los denominados universales morales, es decir, de los conceptos que contienen el significado ontológico de ideas morales tan relevantes como la justicia y el bien. El supuesto socrático arranca del presupuesto de la escisión entre la realidad singular y cambiante de la experiencia, y una realidad invisible universal y permanente que contiene los principios que rigen el ámbito práctico del hombre. De este modo, Sócrates entiende que el objeto de la sabiduría filosófica consiste en conocer dicho mundo de las ideas, liberándose de las ideas preconcebidas dadas por la experiencia de la singularidad. Lo que me interesa destacar, en este punto, es que el ejercicio socrático del *logos*, luego desarrollado y profundizado por Platón en sus teorías de las formas o de las ideas, no se desvincula plenamente de la estructura del mito. Es cierto que, el gran cambio en la etapa socrática radica en el método de conocimiento del saber práctico, o mas bien de aquel mundo independiente a la experiencia sensible, y de las creencias forjadas en la tradición y costumbre. Es un giro con respecto a la fuente del conocimiento. Hasta entonces, el saber estaba *atrapado* en una experiencia mística individual sea en la figura del chamán, o en la experimentada dentro de un rito colectivo como los dionisiacos. Pero, la incursión de la racionalidad lógica al ámbito de las cuestiones morales del mundo humano liberan ese conocimiento haciéndolo, ahora, susceptible de ser divulgado, enseñado y sometido al discurso público y crítico de la razón. “Por medio de la palabra y del escrito, el filósofo se dirige a toda la ciudad, a todas las ciudades. Manifiesta sus revelaciones a una publicidad completa y total. Trasladando el <<misterio>> de la plaza, en plena ágora, la erige en objeto de un debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará

³⁰ Ibidem., p. 20.

³¹ García Gual, Carlos, “Los Sofistas y Sócrates”, ob., cit., pp. 36-37.

por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural³². No obstante, en esta nueva etapa el mito no desaparece sino permanece doblemente. Primero, la estructura de los universales morales presenta una reminiscencia con ese mundo de universales fijado por las divinidades (Zeus), solo que, ahora, es objetivado en abstracciones conceptuales. Segundo, el mito subsiste como recurso argumental para explicar y justificar la lógica y coherencia de los universales morales. De hecho, son célebres el uso de ellos por el célebre sofista *Protágoras*, y el discípulo de Sócrates, Platón: mito de la caverna, el mito de Er, el mito empleado en la *República* sobre los tres tipos de hombres (oro, plata y bronce), o el mito del anillo de Giges, entre otros. El mito permanece no como verdades sociales colectivas, pero sí como recursos ejemplares de la razón.

Con todo lo expuesto, solamente, deseo enfatizar que entre el mito y el pensamiento racional, no es posible establecer una escisión radical donde el *logos* sea exclusivo del pensamiento racional de la Ilustración griega³³. Pues, a mi juicio, ambos son lenguaje, palabra, en definitiva, *logos*³⁴. Son expresiones diferentes pero que participan de la misma capacidad simbólica del hombre que le abre paso hacia la conciencia moral y, con ello, al camino para fundar ciudades. Por consiguiente, coincido con Ernst Cassirer cuando dice que no es apropiado identificar al lenguaje con la razón, es un “término inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir

³² Vernant, Jean-Pierre, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción Juan Diego López Bonillo, Tercera edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1993, p. 352.

³³ “Los sofistas y filósofos, en efecto, no hicieron más que continuar una línea comenzada, antes que por ellos, por los poetas. Ni los líricos, ni los trágicos y cómicos son meros estetas aislados de los problemas humanos [...] El poeta ha sido desde siempre el educador del pueblo griego, es por definición sabio, *sophós*. Sólo con Sócrates y Platón se inicia el intento de lograr definiciones rigurosas de la dialéctica: esto es cierto. Pero en realidad Sócrates y Platón, en cuanto tienen de positivo, fundan sus sistemas no tanto en una dialéctica [...] cuanto en sus convicciones profundas, que se articulan, como desarrollos, soluciones o respuestas, dentro del juego dialéctico de las ideologías sostenidas antes por otros autores –de los que, por otra parte, Sócrates y Platón tomaron elementos expositivos cual son el mito, las máximas, los ejemplos, etc. La división tajante de los autores griegos en poetas y filósofos [por tanto] es absolutamente injustificada [...] No caigamos pues en la pedantería de decir que el pensamiento racional sobre el hombre nace en Grecia con Sócrates y Platón. Ni en éstos autores es todo racional, a pesar de lo que ellos mismo crean a veces, ni faltan elementos racionales en sus predecesores los poetas y sofistas” (Rodríguez Adrados, Francisco, ob., cit., pp. 20-21).

³⁴ El profesor Vernant expone en el prólogo a la última edición de su monografía *Los orígenes del pensamiento griego* (1987), que el término *Mythos* quiere decir <<palabra>>, <<narración>>, y que, en principio, no se opone a *logos*, cuyo sentido primero es también <<palabra, discurso>>, antes de designar la inteligencia y razón. No sería correcto, así, poner mito y razón, uno frente a otro “como dos adversarios bien diferenciados, cada con sus armas propias, sino de comparar mediante un análisis de los textos, cómo <<funciona>> de manera diferente el discurso teológico de un poeta como Hesíodo con relación a los textos de los filósofos o de los historiadores, de identificar las divergencias en los modos de composición, la organización y el desarrollo de la narración, los juegos semánticos, las lógicas de narración [...] para discernir mejor, en su especificidad, las vías que, en la antigua Grecia, poco a poco llevaron a liberar las figuras de un *mythos*, pensado como fábula, en clara oposición a las de un *logos*, pensado como razonamiento válido y fundado”. (Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción Marino Ayerra Redín y Carlos Gómez González a la introducción de la nueva edición, Primera edición colección orígenes, Paidós, Madrid, 2011, p. 17-18).

al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*³⁵. La importancia de plantear el lenguaje dentro de un marco más amplio definido por el universo simbólico, concuerda con el significado del término griego *logos* que designa tanto al razonamiento (pensar) como a la palabra (discurso).

En suma, el lenguaje alegórico del mito y el lógico-racional coinciden en su identidad humana de expresión del *logos*: palabra. Comparten aquello que es propio del rasgo humano: la posesión de una conciencia moral sobre lo bueno y lo malo, y lo justo y lo injusto. El *logos* o la palabra encarna la capacidad del hombre para vivir conforme a un mundo objetivo de conceptos que otorgan sentido a su devenir vital. Siendo aquella el rasgo de identidad de lo humano y de separación con el de las bestias. El universo simbólico de la palabra es, posteriormente, uno de los elementos de la tesis de Aristóteles, en el libro I de *Política*, que vincula el origen de la polis a la posesión de la palabra, es decir, a su capacidad de manifestar aquello que resulta conveniente y dañino, justo e injusto. Esta facultad permite al hombre trascender el campo limitado de la subjetividad de los fonemas que expresan emociones, a la capacidad de generar un lenguaje proposicional de símbolos con significados objetivos -desligado de la singularidad de la experiencia subjetiva- que define un mundo intelectual sobre el cómo son, o deben ser las cosas:

“Por esto, mediante la palabra los hombres pueden manifestarse la verdad, que no es privada de cada cual, porque es *de las cosas*, y pueden ponerse de acuerdo sobre ellas; este acuerdo o *concordia* se manifiesta en el acuerdo verbal, que la vez es su causa; por esto las cosas, más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser *comunes* y comunicadas. La verdad y el decir hacen posible la *comunidad*”³⁶.

Cabe así, destacar el rasgo propiamente humano de la *palabra*, entendida como aquella potencia humana que alberga, en su ejercicio y cultivo, la posibilidad para el diálogo y el acuerdo sobre una base común de sentidos sobre lo justo e injusto, lo bueno y lo malo. Siendo, esa comunidad de sentidos, el cimiento de la convivencia y futura amistad cívica, “la existencia de la comunidad, en esa forma concreta del acuerdo o concordia, es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos, y, por consiguiente, para que éstos sean felices”³⁷. Dicho lo anterior, la *palabra* permite al hombre fundar la convivencia conforme a una empresa común, que esta situada más allá de la justicia de los intereses mutuos. La constitución política expresa la preocupación de los unos a los otros, de que los sujetos no sean tratados injustamente, ni se cometa maldad cívica alguna³⁸.

En suma, la *palabra* constituye el rasgo de identidad de la polis, que sustituye a la antigua *areté aristocrática* del periodo arcaico. La autoridad ya no se impone por la fuerza del prestigio personal o religioso³⁹. Sino que, ahora, es

³⁵ Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, traducción Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1945, pp. 48-49.

³⁶ Marias, Julián, “Introducción”, *Política*, Aristóteles, ob., cit., p. XLVI

³⁷ *Ibidem.*, p. XLVII.

³⁸ Vid, Aristóteles, *Política*, ob., cit., pp. 83-84 (1280a-1280b).

³⁹ La moral del periodo arcaico guarda correspondencia con un tipo de hombre que es poseedor de todas las virtudes o aretes: el hombre aristocrático. La moral aristocrática es fundamentalmente competitiva o agonal. Se busca ser el primero, el mejor, pues trae el premio

el debate contradictorio, la discusión y argumentación pública entre ciudadanos. “El desenvolvimiento del pensamiento moral y de la reflexión política proseguirá en este sentido: se tratará de reemplazar las relaciones de fuerza por relaciones de tipo <<racional>>, estableciendo en todos los dominios una reglamentación fundada en la medida y que aspira a proporcionar, a <<igualar>>, los distintos tipos de intercambio que constituyen la trama de la vida social”⁴⁰. La ley de la polis corresponde a la égida de la *virtud política*, a la razón, que según se verá enfatiza el sofista Protágoras en la versión del mito de Prometeo relatada a Sócrates, en el diálogo *Protágoras* de Platón. La preeminencia de la razón en el marco de la polis permite atribuir, en consecuencia, a la Sofística griega, el inicio y desarrollo de una Ilustración helénica. Es atinada y oportuna la referencia al término Ilustración, porque “una <<época ilustrada>> parece caracterizarse por su confianza en la razón humana para plantearse y elucidar autónomamente los problemas fundamentales del hombre y la sociedad en su determinado contexto histórico, y por su empeño por reconstruir una organización social más justa, a través de una crítica de las tradiciones y una concepción racional de la cultura y de las educación como factores de progreso”⁴¹. Y, precisamente, es la confianza en la guía y solo apoyo en el uso de la razón, el signo de la Ilustración del siglo V a.C., en la península del Ática.

- El sentido para la moral y justicia: continuidad de la intuición moral del mito al logos de la Ilustración y humanismo griego.

Según lo expuesto, es posible afirmar que el mito es una expresión primigenia de la cultura humana, depositaria de conciencia rudimentaria sobre el sentido moral y de justicia que debe estar presente en el marco de convivencia político y social. La justicia es la norma que corresponde a la organización de las relaciones humanas, políticas y sociales, al interior del espacio de la ciudad. Asimismo, el carácter simbólico del lenguaje alegórico del mito hace uso de la palabra para su transmisión y desarrollo. Es una palabra que, posteriormente, convive de forma paralela con la palabra lógico-racional del periodo de la Sofística griega. Sin embargo, las intuiciones morales del mito

de la buena fama, primero en la guerra y, posteriormente con polis, en el campo de la política. “El ideal se encarna en el noble, el hombre superior o excelente, cuya *areté* es fundamentalmente competitiva aparecen una y otra vez los temas del <<juicio>> (*gnome*) superior del noble, de la riqueza que le es connatural, de la *euphrosyne* y la gloria” (Rodríguez Adrados, Francisco, ob., cit., p. 36). Además, la moral aristocrática es de carácter pre-racional y consuetudinaria. La *areté* de una familia se concibe como la cualidad propia de una determinada especie animal. “Es cosa de nacimiento, aunque se desarrolla individualmente; y en conjunto es posesión de los nobles, que justifican así sus pretensiones al mando” (Ibíd., p. 43). La moral agonal pretende, de ese modo, justificar y conservar un orden ahistórico donde los nobles concentran la totalidad de las virtudes, identificando al pueblo con la cobardía e *hybris*. En el ideal de los regímenes aristocráticos, una pequeña capa de la población reunía la capacidad guerrera, el poder económico y el mando político y religioso. En suma, el carácter prerracional y consuetudinario de la moral aristocrática contrasta con la moral democrática de la Ilustración griega, fundada en el solo apoyo del discurso y argumentación racional público entre los ciudadanos. El humanismo griego promovido por los sofistas supone el reconocimiento de la posesión común de la *virtud política* –sentido de la moralidad y justicia– para intervenir en los asuntos de la polis. La base del poder democrático son las cualidades del ejercicio de la razón, y no la supuesta herencia del *areté*.

⁴⁰ Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, ob., cit., p. 106.

⁴¹ García Gual, Carlos, “Los Sofistas y Sócrates”, ob., cit., p. 37.

permanecen como base de la convivencia política y social, recordando a los hombres el vínculo de su carácter racional con la posesión común del sentido para la moral y justicia. De ese modo, el mito azuza la conciencia moral respecto a la norma de la justicia en el universo humano de la convivencia, planteando la oposición a la norma de las fieras y bestias: la ley del más fuerte.

La convivencia entre el lenguaje alegórico del mito y el lógico-racional revela que no hay una ruptura, sino una continuación de las intuiciones morales, que son banco precursor del humanismo griego y de la Ilustración helénica. En efecto, la representación intuitiva y personificadora del mito contiene en germen la idea sobre la superioridad de un orden eterno y divino –de dioses inmortales– frente a la realidad cambiante de lo humano. La filosofía moral transforma esas intuiciones en conocimiento lógico-racional. Así pues, la superioridad de la divinidad sobre lo humano muda al *reconocimiento de la unidad en la pluralidad* referido tanto a la divinidad, el mundo y la humanidad⁴². La sofística rescata del mito, en lo que me interesa, la idea sobre la *humanitaria unidad* que existe entre los diversos pueblos a pesar de la diversidad de sus cualidades, costumbres y tradiciones. El rasgo común es la posesión de la razón, y con ella la facultad de pensar, hablar y obrar conscientemente. “Gracias a esa capacidad pueden, a diferencia de los animales, formar lenguas, artes, representaciones religiosas, normas morales, leyes y estados, y elaborar constantemente en su perfeccionamiento según el progresivo conocimiento del mundo, de la vida, de su propio ser humano y de su determinación espiritual y moral; en una palabra: son capaces de crear cultura y desarrollarla hasta las alturas de lo humano ideal, de la humanidad”⁴³.

Es una filosofía humanista cuya premisa central es reconocer la posesión común del sentido para la moralidad y justicia, como base de igualdad entre los seres humanos. Por tanto, la razón humana emerge como centro de referencia para la *humanidad unitaria* al interior de la ciudad. “El punto central de esa concepción racionalista [...] es el <<optimismo antropocéntrico>>, que tiene una confianza completa en las posibilidades del hombre, así como en el progreso de la cultura humana gracias, precisamente, a la razón”⁴⁴. Se trata de una premisa central de la Ilustración helénica, y de la sofística, que aparece en la adaptación que Platón hace del mito de *Prometeo* en su diálogo *Protágoras*. El filósofo de Abdera recurre a él como recurso de argumental para justificar la igualdad, base de la moral democrática ateniense, en cuya virtud se reconoce al sentido de moralidad y de la justicia como una posesión común de los hombres⁴⁵. De ese modo, la unidad de la ciudad dependen del diálogo racional encaminado a organizar las instituciones sociales conforme a los pactos y acuerdos. Las intuiciones morales del mito sirven a Protágoras para explicar la relación entre las facultades instrumentales y las correspondientes al sentido para la moral y la justicia, las que en su

⁴² Nestle, Wilhelm, *Historia del Espíritu Griego*, traducción Manuel Sacristán, Cuarta edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1987, p. 354.

⁴³ *Ibidem.*, p. 355.

⁴⁴ Alsina Clota, José, ob., cit., p. 78.

⁴⁵ “Con la democracia se implanta en Grecia [...] una nueva concepción política [...] ya no es la sangre, principio irracional, la que permite a unos hombres privilegiados dedicarse a las tareas de gobierno, lo que garantiza la posesión de la *areté*, sino la cultura, que permite al individuo aprenderla” (*Ibidem.*, p. 80).

conjunto son los *fuegos* que alimentan a la razón humana. Es de interés apuntar que, el mito concede primacía a la *virtud política* sobre las técnicas instrumentales. Protágoras, así, en el diálogo enfatiza la diferencia cualitativa con respecto a cual, de ellas, debe ocupar el lugar de punto de Arquímedes para la fundación de la ciudad en lazos y vínculos de amistad. Pues, el sofista cuida de establecer un vínculo estrecho entre la ciudad y la amistad cívica, distanciándola del orden basado en la ley del más fuerte. De ese modo, para Protágoras es indispensable atribuir a la *virtud política* una cualidad superior junto con sostener la universalidad de su posesión como rasgo propio de la condición humana. “[Así, en el mito] se recalca expresamente [por Zeus] que, a diferencia de lo que sucede con las otras técnicas, el reparto de *aidós* y *diké* sin excluir a nadie, puesto que la existencia de las *póleis* depende de que nadie quede al margen y falto de tales sentimientos sociales”⁴⁶. La moral democrática, del sofista, adhiere a la idea de atribuir la dinámica del progreso civilización al diálogo y acuerdo nacido del ejercicio y cultivo del interés compartido en la posesión común del sentido para la moral y la justicia. Las técnicas instrumentales ayudan al hombre para satisfacer las necesidades de la vida (*bios*). Por tanto, los dones civilizadores de *aidós* y *diké*, que Zeus concede a los hombres, son superiores a los dones de las técnicas instrumentales robadas por Prometeo, “es un sentido moral que se sobrepone al beneficio intelectual ya adquirido, a la *sophía*, que había sido robada a Atenea y Hefesto”⁴⁷. Del mismo modo, la gradación de las etapas en las que se desarrolla el relato del mito de *Prometeo*, “parece reflejar bien la idea de Protágoras de que sobre la habilidad técnica –*énteknos sophía* o *demiorugiké téchne*– está la habilidad para la convivencia –*la politiké téchne*– basada en la moralidad y en el sentido de la justicia, ínsitos en todo ser humano [...] El progreso humano está, pues, basado no sólo en el dominio de unas técnicas instrumentales y especializadas, como las de la medicina o la arquitectura, sino en esas normas de convivencia en las *póleis*, defensa máxima de la civilización”⁴⁸.

Acto seguido, Protágoras imprime al argumento central del mito una fundamentación lógica-racional, al sostener que la *virtud política* es poseída, en algún grado, por todos como seres racionales que son. Pero, al mismo tiempo, dice que no son innatas en el hombre desde el principio, sino que se trata de una potencia cuyo cultivo y desarrollo hace posible su adquisición⁴⁹. Así, la educación y enseñanza primera tiene lugar en el seno de la familia, luego continuada en la escuela, y en la edad adulta por el marco de las leyes del Estado, así como por la estimulación recíproca de los ciudadanos ya que existe

⁴⁶ García Gual, Carlos, *Prometeo: Mito y Literatura*, Fondo de Cultura Económica-España, Madrid, 2009, pp. 149-150.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 154.

⁴⁸ García Gual, Carlos, “Los Sofistas y Sócrates”, *ob.*, cit., p. 52.

⁴⁹ La educación tiene una importancia fundamental para Protágoras, quien “participó en la empresa dirigida por Atenas de fundar una colonia en Turios, en el sur de Italia [...] y se encargó de la redacción de las leyes para esa ciudad, un experimento de la Ilustración [...] Introdujo una novedad: educación libre y gratuita para todos los ciudadanos, incluyendo en ella el aprendizaje de la lectura y escritura. (Esa parte de la educación era asunto enteramente privado en Atenas)” (García Gual, Carlos, “La Grecia Antigua”, en *Historia de la Teoría Política*, 1, Fernando Vallespín (ed.), Primera edición <<Área de conocimiento: Ciencias sociales>>, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 97).

el interés común de que las reglas de la vida social sean comprendidas⁵⁰. “La opinión de Protágoras, sobre *areté*, *diké* y *nómos* implica, ciertamente, que la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad del progreso moral, pero que su realización es cuestión de experiencia y de educación”⁵¹.

En suma, la igualdad entre los hombres como seres racionales, que lo son por la posesión común del sentido para la moralidad y justicia, vincula y abre la posibilidad a la humanidad para construir autónomamente el sistema de normas de la ciudad mediante el dialogo racional y los acuerdos correctos y justos. “Los atenienses hacen bien al suponer que todos los ciudadanos cuentan con una base para su *areté*, su virtud, en ese campo. Naturalmente la instrucción puede mejorarse con el estudio y la enseñanza de la retórica y otros saberes [...] Pero la base de natural y un cierto progreso están en todos los ciudadanos”⁵². Es por ello que, en la Ilustración griega la razón emerge como pieza idónea para forjar la unión de la ciudad en los vínculos y lazos agrupadores de amistad, solo posibles en el cultivo de la facultad racional común del sentido para la moral y justicia⁵³.

Con todo lo expuesto, se puede afirmar que la Ilustración helénica constituye un punto de inflexión en la Historia de la humanidad producto del ingreso de la razón como poder crítico del orden antiguo basado en la aceptación natural y pasiva de un sistema tradicional de normas y creencias. Pero, además, la razón humana se abre paso como capacidad moral, que siendo común a todos los hombres, le permite construir un nuevo sistema de normas que sustituya al viejo orden estático de la costumbre y tradición. De ese modo, el signo distintivo de la cultura del periodo de la Sofística griega, que diferencia a la sociedad helénica del resto de las culturas de su tiempo –en especial, las orientales– es el dinamismo crítico y constructivo de la razón en el marco de las instituciones del orden social. La generalización y eficacia del *logos* en un modo nunca antes visto es, sin duda, un corte esencial en la Historia entre civilizaciones pre-helénicas y helénicas. La superioridad de la cultura helénica se explica exclusivamente porque incorpora como elemento nuevo al *logos* como centro de crítica y construcción del orden humano⁵⁴. “[En la Ilustración helénica] encontramos, por primera vez en la Historia del mundo,

⁵⁰ Célebre es su argumento sobre el objetivo del castigo, penal, para demostrar la posesión común del sentido para la moral y justicia (virtud política), pero cuyo desarrollo y cultivo requiere de enseñanza y educación: “Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué efectos logra el castigo de los malhechores, esto te va a enseñar que los hombres creen posible adquirir la virtud. Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se venga irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido – pues no se lograría hacer lo que lo hecho no haya acaecido–, sino con las vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo.” (Platón, “Protágoras”, *Diálogos*, I, traducción y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Primera edición, Editorial Gredos, Madrid, 1981, p. 529 (324a-b).

⁵¹ Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo III. Siglo V. Ilustración, traducción Joaquín Rodríguez Feo, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 76.

⁵² García Gual, Carlos, “La Grecia Antigua”, ob., cit., p. 97.

⁵³ “Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza [la de los seres humanos], y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia [ordenándole que las repartiera a todos por igual], para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes con la amistad” (Platón, “Protágoras”, *Diálogos*, I, ob., cit., pp. 526-527 (322c).

⁵⁴ Rodríguez Adrados, Francisco, ob., cit., pp. 438-441

una cultura que es creada libremente por individuos particulares, no reyes ni sacerdotes, con crítica consciente y directa de la tradición [...] El mundo que se va creando [...] es un mundo hecho a escala del hombre en el que se piensa en la posibilidad del acuerdo y conciliación entre los intereses y voluntades contrapuestas, gracias a la abertura del hombre a la persuasión y a la razón, como consecuencia de su unidad fundamental y su carácter racional. Así surgen las ideas de democracia y humanidad⁵⁵. El pensamiento humanista es consustancial al conjunto del movimiento de la Ilustración griega. “No hay *humanistas*- en el sentido griego de la *philantropía* o amor al hombre, termino de que es traducción el latino- fuera del movimiento liberador de las viejas ataduras religiosas y tradicionales. [La formulación del humanismo griego] incluye, por supuesto, la de la Ilustración y su expresión política, la Democracia⁵⁶.”

El humanismo griego, de ese modo, constituye un legado imperecedero a la Historia. Pues como se indicó, por primera vez el hombre se yergue en el apoyo del solo uso de la razón para criticar y construir un orden dinámico basado en sus impulsos creativos y refractarios al orden estático de las fuentes de autoridad externas como la costumbre, tradición, sangre o linaje. Por tanto, desde esa perspectiva se establece una relación estrecha entre la Ilustración griega y la Ilustración moderna. “[Es más], de una manera en gran parte autónoma, aunque no sin influencia de los griegos, se creará un movimiento que volverá a unir el pensamiento humanista con el liberalismo político [más bien moral y espíritu democrático]; prueba de que la unión de ambos en Grecia no fue casual, como tampoco su unión con el movimiento científico y racional; en suma: con toda la Ilustración⁵⁷. Así pues, en el humanismo renacentista y su Ilustración es posible apreciar la presencia de lo que son cuatro ideas centrales de la Ilustración griega. Primero, la norma propia de la convivencia humana es la justicia, que se define en oposición a la fuerza que es propia de las bestias; Segundo, la facultad intelectual de la razón humana contiene las potencias suficientes para sobreponernos a las relaciones definidas por la fuerza de la ciega necesidad mediante el ejercicio del diálogo racional encaminado a las convenciones sociales. Tercero, la unión de la ciudad depende del acuerdo con respecto a un bien común, cuya concreción requiere de una idea de justicia, porque “la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia en cambio, concordia y amistad⁵⁸.”

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 441.

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 464-465. Como bien apunta Sinclair, “las cualidades no heredadas, como la aptitud para hablar en la Asamblea y en los tribunales, la pericia en el mando militar, el talento para la administración, los conocimientos de economía o el buen criterio en la toma de decisiones, no eran patrimonio sólo de los hombres de <<buena familia>>. Éstas cualidades, que en gran medida reemplazaban el <<gasto>>, constituían lo que Davies ha llamado <<la base del poder democrático>>” (Sinclair, R.K., *ob.*, cit., p. 91).

⁵⁷ Rodríguez Adrados, Francisco, *ob.*, cit., p. 466.

⁵⁸ Platón, “República”, *Diálogos*, IV, *ob.*, cit., p. 97 (Libro I, 351d). La sentencia citada se halla en el marco del diálogo entre Trasímaco y Sócrates, contenido en el Libro I de la República. Trasímaco defiende la idea de justicia como aquello que es conveniente para el más fuerte. Sócrates, por su parte, en el devenir del diálogo establece la relación del arte de la política (gobernar) con aquello que conviene al bien común, esto es, con un provecho distinto a la actividad misma y a quien, naturalmente, la ejerce: el gobernante, el más fuerte (341c-343a). Así pues, el rechazo del argumento de la pretendida identidad de la justicia con la ley del más

Cuarto, el contractualismo moral ilustrado hace suya la advertencia del mito de *Prometeo* sobre la desventura para la ciudad, si los criterios normativos de la razón instrumental priman sobre la facultad de la razón, del sentido para la justicia y moralidad (virtud política). Se acepta, así, la insuficiencia del progreso material como punto de Arquímedes que promueva la unión social conforme a vínculos y lazos de amistad cívica. De este modo, la cualidad moral o de justicia del espacio social de convivencia depende del cultivo y ejercicio de la dimensión de razonabilidad de la razón práctica: el sentido para la moral y justicia. Signo de identidad del carácter racional común a todos los ciudadanos como seres humanos. Siendo eso así, está presente en el contractualismo moral ilustrado aquella digresión, ya de Aristóteles, entre aquello que es propio de las relaciones humanas y la que los hombres tienen con las cosas. Según expone el estagirita en su *Ética Nicomáquea*, la observancia recíproca de deberes de justicia es un rasgo inherente a las relaciones humanas; mientras que en las establecidas entre el artífice y su instrumentos, no existen deberes de justicia⁵⁹.

No obstante todo lo dicho, es preciso tener presente que el contexto ambiental ejerce una influencia radical en el proceso ilustrado moderno, que define un desarrollo diverso de las ideas centrales de la filosofía moral griega. En efecto, la diferencia con el mundo antiguo radicarán en el centro de referencia para la construcción de la idea bien común sobre la que pivota el sentido de moralidad y justicia. El contractualismo moral ilustrado se yergue en el valor equivalente de los ciudadanos como personas morales libres e iguales. Se establece las bases de un espíritu radical de emancipación humana sobre el que se reformulan las ideas centrales de la Ilustración helénica: diálogo racional, acuerdos sociales, bien común, justicia y amistad cívica. En efecto, el centro moral-crítico de impulsión de la razón es la comunicación de los valores libertad e igualdad de la concepción de persona moral hacia la categoría política de ciudadano libre e igual. Según se puede apreciar en las teorías de Locke, Rousseau y Kant, a pesar de sus diferencias metodológicas. Es así, como los cimientos renovados del poder ilustrador y civilizador de la razón consigue hermanar al mundo antiguo y al contractualismo moral ilustrado, en lo que es el impulso humanista de la razón. El contractualismo moral ilustrado, en cierto modo, retoma y reformula las profundas intuiciones morales del lenguaje de los mitos y poemas, y de la Sofística griega. Las intuiciones morales no son otras que encaminar las relaciones humanas a la norma de la justicia de la razón, sustituyendo las relaciones de fuerza por la unión social conforme al aglutinamiento de los lazos de amistad cívica propiciado por el sentido para la moral y justicia de la razón, y en su uso dialógico de los acuerdos. En ese

fuerte guarda coincidencia con la digresión entre la admonición de Hesíodo sobre que es lo propio del universo de lo humano (justicia) y el de las bestias (la fuerza).

⁵⁹ "En las desviaciones [de regímenes políticos], como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor [desviación de la monarquía], pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento [...]; pues [...] uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas [...]. Por consiguiente, no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio y, por tanto, también amistad en la medida que cada uno de ellos es un hombre" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ob., cit., p. 343 (1161a30-1161b10)).

orden de ideas, la Ilustración aparece como un momento en que se dialoga con los clásicos, pero no para reproducir y continuar como si se tratara de un salto histórico, sino para reimpulsar hacia un mayor nivel de abstracción intelectual cuáles deben ser los bloques morales básicos de la sociedad política justa.

III.- La Ilustración moderna: la recomposición de la unidad del orden humano mediante la razón y el contrato político.

El contractualismo ilustrado hace su aparición, entre los siglos XVII y XVIII, coincidiendo con el giro copernicano de carácter intelectual respecto a la explicación y justificación moral de las relaciones humanas, en concreto políticas, al interior de la sociedad. La Ilustración, dentro de la cual tiene lugar el contractualismo, es un proceso de crítica a los cimientos estáticos del viejo orden de la Edad Media –dominado por las ideas aristotélicas de la política y la sociedad– y, por tanto, de sustitución por un sistema de normas y creencias impulsado por el protagonismo del individuo y su razón. Es el nacimiento de la Modernidad⁶⁰. Los rasgos principales del denominado *tránsito hacia la modernidad* son: la filosofía del individualismo, el proceso de secularización de la sociedad, iniciado con el humanismo renacentista y la Reforma, que se mantiene y desarrollada por el racionalismo, el empirismo y la filosofía de la Ilustración, y la gravitación de los intereses sociales, políticos y económicos de la burguesía.

Las dimensiones que configuran la emergencia de la Ilustración moderna son la expresión de una comprensión antropocéntrica de la realidad. El valor del individuo pasa a ser la pieza articuladora del tipo y modo de la relación políticas entre Estado y ciudadano. “[El individualismo] representa la forma propia de actuación del hombre burgués que quiere protagonizar la historia, frente a la disolución del individuo en la realidad comunitaria o corporativas medievales”⁶¹. Pero, más importante aún, es la ignición del proceso emancipador de la razón humana. Es una liberación intelectual encaminada sobre la idea clásica, que vincula las capacidades racionales con la pertenencia del hombre al orden de convivencia social que guarda correspondencia con su identidad de ser dotado de razón. La liberación de las capacidades de la razón asume, en el marco del tránsito a la Modernidad, la tarea de rebelarse en contra de todo sistema de normas basado en fundamentos que están más allá del escrutinio público de la razón. Las explicaciones del mundo medieval se sustentan en un conocimiento, que apela al respeto de las fuentes de autoridad, y de principios trascendentes cuyo acceso está reservado a unos pocos *elegidos* por la gracia divina. De ese modo, la Ilustración encarna una fuerza crítica que destruye los fundamentos de un orden erigido sobre la aceptación pasiva de la costumbre y religión. Del mismo modo, la razón deslegitima las autoridades tutoras de la supuesta fuente de conocimiento que proporciona sostén al orden político de la sociedad. La Modernidad se caracteriza, así, por la recuperación del espíritu racional de la Sofística griega ubicando, nuevamente, a la razón como fuente depositaria de una conciencia autónoma para decidir, libremente, si acepta o no las

⁶⁰ Vid., Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de Derechos Fundamentales*, Rafael de Asís Roig, Carlos R. Fernández Liesa y Ángel Llamas Cascón (colaboradores), Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1999, pp.115-138.

⁶¹ *Ibidem*, p 132.

explicaciones, sea teóricas del *ser* o prácticas sobre la *moral*. La justificación racional es el presupuesto de crítica y construcción de un nuevo orden aupado en un renovado humanismo. “Cuando el individuo recupera la luz, sin necesidad de andaderas o de apoyos externos, estaremos en las luces puramente humanas que completan el individualismo y sitúan a la persona como centro del mundo y centrada en el mundo [...] El individuo en definitiva será la instancia principal de legitimación de la modernidad, el nuevo protagonista de la época, que establece la vinculación política sobre la base de la conciencia de la libertad del hombre moderno”⁶².

El rol protagónico del individuo, en la Ilustración moderna, halla en el fundamento convencional de las instituciones sociales el soporte doctrinal adecuado para justificar racionalmente la relación política entre individuo, sociedad y Estado. La reformulación de ésta idea de la Ilustración griega, en el marco de la Ilustración moderna, conduce a la construcción de cuerpo doctrinal que transforma la institución del contrato en principio de legitimidad del poder político⁶³. Sin embargo, el rasgo diferencial con la Ilustración griega, consiste en que el contrato político es una herramienta que, junto con dotar de legitimidad de origen al Estado, tiene por objeto proteger al individuo ante el poder de la autoridad del Estado, proporcionando los elementos para su garantía por parte de uno y de otro, mediante el “reconocimiento de las libertades personales y de la igualdad moral y jurídica frente a ellos, y la instancia que limita la legitimidad de actuación de los poderes públicos”. Ese valor moral del individuo frente a la sociedad política, es un aspecto desconocido en la democracia griega. El modelo del contractualismo ilustrado contrasta con el organicista de raíz aristotélica, que había dominado el panorama político. El bien común y la justicia en la comunidad política presupone el valor superior del conjunto frente al individuo. Se estima que, la singularidad inherente a la individualidad alberga espacio, solo para una existencia precaria y desquiciada por la naturaleza de las cosas. Por su parte, el contractualismo ilustrado defiende la posibilidad de construir un espacio colectivo de civilización, unido en las ideas de bien común, justicia y amistad cívica, a partir del respeto y protección del carácter moral del individuo como sujeto de derechos frente al poder de la comunidad política. Los paradigmas se invierten, pero coinciden en la idea sobre la capacidad del hombre para otorgarse, a sí mismo, un orden propiamente humano, esto es, gobernado por el diálogo racional hacia el acuerdo sobre una idea del bien común, que sea base de una justicia política susceptible de generar lazos de amistad cívica. De ese modo, la coincidencia entre la Ilustración griega y la Ilustración moderna dice relación con el poder crítico y constructivo de la razón de una sociedad autónoma y emancipada de fundamentos heterónomos pre-rationales y refractarios al diálogo y crítica racional.

Tratándose de la Ilustración moderna será el Derecho natural racional la expresión fiel de ese espíritu de liberación intelectual. Es preciso apuntar que, el Derecho natural racional, en un principio, se apoya aún sobre bases

⁶² Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 201-202.

⁶³ Fernández García, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, ob., cit., p. 131.

filosóficas, teológicas y jurídicas antiguas, pero continúa en el raíl del proceso de secularización y de crítica creciente del Derecho natural cristiano⁶⁴. Sin embargo, la secularización de la sociedad, en forma gradual relega, al segundo plano de las preocupaciones humanas, las controversias religiosas, acompañado por un renovado espíritu intelectual volcado al estudio de las culturas de la Antigüedad: Grecia y Roma. Debiendo ser añadido, el influjo causado por el progreso en las ciencias físicas y matemáticas, avance de la razón que contribuye a fortalecer la creencia a concebir “los fenómenos sociales en general y las relaciones políticas en particular como hechos naturales, abiertos al estudio por medio de la observación y de modo más especial por el análisis lógico y la deducción, procedimientos en los cuales no desempeñaba ningún papel importante la revelación ni ningún otro proceso sobrenatural”⁶⁵.

Como ya se apuntó, en el acápite introductorio del capítulo, la concreción de la fuerza emancipadora de la razón en el denominado iusnaturalismo racionalista, responde a las circunstancias históricas y culturales particulares, la Reforma, del periodo de crisis en cuya virtud reaparece la razón como centro de construcción humano. La Reforma ejerce una influencia decisiva en la configuración del iusnaturalismo racionalista. La ruptura de la unidad religiosa supuso la disolución del fundamento monolítico de la Ley eterna y justa del Dios único de los católicos. Como bien dice Gregorio Peces-Barba, el cisma de la unidad del cristianismo genera un pluralismo religioso que arruinará la referencia al Dios único, al Dios de los católicos como norma básica y fundamental de la modernidad⁶⁶. La división de la Iglesia católica lo es, también, de Europa, arrastrándola a numerosas guerras entre los siglos XVI y XVII, lo que impuso la urgencia de un Derecho natural neutralizado, que se asentara en cimientos contruidos por encima de las diferencias confesionales⁶⁷. La inmutable naturaleza humana será el referente de reemplazo al Derecho natural eterno y universal de los católicos. Por lo tanto, la disolución del vínculo entre Derecho natural con la Ley eterna de los católicos es resuelto por la vía secular de la Ley Natural de la Razón. Su carácter objetivo y universal basado en la común posesión de la razón, por el género humano, demuestra ser fuente de razones políticas propicias para el cultivo de un clima de amistad cívica, que supere las tensiones políticas y sociales nacidas de la dicotomía entre creyentes y no creyentes. Como señala Elías Díaz:

“Precisamente la ruptura del monolitismo y la uniformidad religiosa por obra de la Reforma protestante, iba a llevar coherentemente a la necesidad histórica de un iusnaturalismo no fundado ineludiblemente en la ley eterna [...] Si se quiere encontrar un concepto unitario de Derecho natural, aceptado por todos los hombres, sean cuales fueren sus ideas religiosas, se hace preciso independizar aquél de éstas. En el nuevo clima de incipiente racionalismo (siglos XVI y XVII) de afirmación de la autonomía e

⁶⁴ Abellán, Joaquín, “El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural: 1650-1750”, en *Historia de la Teoría Política*, 2, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012, p.19.

⁶⁵ Sabine, George, *Historia de la teoría política*, traducción Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988, p. 308.

⁶⁶ Peces-Barba, Gregorio, *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, ob. cit., p.204.

⁶⁷ Abellán, Joaquín, ob., cit, p.15.

independencia de la razón humana frente a la razón teológica, se piensa que la base y el fundamento de ese Derecho Natural no puede ser ya, decimos, la ley eterna, sino la misma naturaleza racional del hombre, que corresponde y pertenece por igual a todo el género humano: la razón, se dice, es lo común a todo hombre. Sobre ella se puede construir un auténtico y nuevo Derecho Natural⁶⁸.

La separación del Derecho natural de la teología, y su vinculación con la naturaleza racional del hombre como principio de validez universal, es la expresión de una renovada conciencia sobre la “confianza plena en la razón como instrumento de conocimiento y servicio para dominar la naturaleza, para descubrir sus regularidades y sus leyes, tanto en el campo de la naturaleza física, como en el de la vida social y humana”⁶⁹. El racionalismo se encamina hacia la construcción de una moral pública basada en leyes universales de la naturaleza y conducta humana. “El Derecho justo será el Derecho racional, sinónimo de natural, describable por la razón”⁷⁰. El lugar que ocupa la razón humana como principio de explicación de los hechos humanos, y fenómenos naturales, así como en la identificación de los principios de justicia que condicionan la legitimidad del orden político, es un rasgo del racionalismo ilustrado. “Así como el espíritu es capaz de levantar y construir puramente de sí mismo, de sus ideas innatas, el reino de la magnitud y del número, ese mismo poder constructivo, de creadora edificación, le corresponde en el dominio del derecho [y la justicia]”⁷¹. Ciertamente, el renovado espíritu de abstraer de la contingencia de los hechos variopintos de la experiencia, lo que es el contenido universal y objetivo de la idea de justicia, es producto de la influencia positiva que generan los éxitos alcanzados en las ciencias naturales por el método de las matemáticas y geometría:

“Así, no se puede pasar por alto la estrecha conexión entre el intento de constituir un sistema de Derecho Natural basado en la naturaleza racional y social del hombre y la utilización, para ello, del método de las ciencias físicas y matemáticas del momento. Las distintas obras de los representantes de la Escuela del Derecho natural moderno, y especialmente, su reflexión sobre los fundamentos del Derecho, expresan claramente una no disimulada atracción por el método de Descartes y Galileo [...] La evidencia que se presume y pretende demostrar de los principios del Derecho natural se reclamará del <<more geométrico>>, y, ello abarcará no solamente el mundo del Derecho (Grocio), sino también la Ética (Spinoza) y la política (Hobbes).”⁷².

Con justa razón, Norberto Bobbio dice que lo verdaderamente característico del Derecho Natural racionalista no es tanto su objeto: la naturaleza. “Sino la manera de tratarlo (la razón), no un principio ontológico (que supondría una metafísica común que de hecho jamás existió), sino un

⁶⁸ Díaz, Elías, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Editorial Taurus, Madrid, 1980, pp. 270-271.

⁶⁹ Peces-Barba, Gregorio, *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, ob., cit., p. 202.

⁷⁰ *Ibidem.*, p.203.

⁷¹ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, ob., cit., p. 265.

⁷² Fernández García, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad Siglos XVI y XVII*, Gregorio Peces-Barba Martínez y Eusebio Fernández García (dirección), Dykinson, Madrid, 1998, p. 577.

principio metodológico⁷³. En opinión de Bobbio, es la figura de Hobbes la que encarna esta nueva actitud metodológica para abordar los problemas prácticos del pensamiento filosófico. Hobbes, destaca el sentido de urgencia de adoptar para el estudio de la filosofía un método, que goce de similar grado de certidumbre y precisión a los resultados conseguidos por la ciencia exacta de la época: la geometría. La urgencia es mayor porque a su entender los problemas que desgarran a la sociedad civil son de naturaleza filosófica. A diferencia del resto de las ciencias humanas que habían logrado transformarse en disciplinas demostrativas, la filosofía no había conseguido semejante revolución. Según Hobbes, esto se debía a que la filosofía seguía anclada en el método aristotélico de la retórica. Así pues, identifica a los aristotélicos, escolásticos y los falsos profetas de la fe, los tres obstáculos a vencer para conseguir la elevación de la filosofía al nivel de ciencia rigurosa. Todos conspirarían en la consecución del ideal de construir una ética demostrativa, que supere la pluralidad y contradicción de opiniones fruto de la retórica, verdadera causa de todos los males sociales. Los primeros (aristotélicos) porque limitan el conocimiento de la política y la ética al campo de lo probable, los segundos (escolásticos) porque cimentan sus teorías en la autoridad del precedente y no en la razón, y los últimos (falsos profetas de la fe) porque confunden sus fantasías con la verdad revelada por Dios. Pero, el adversario formidable a superar es Aristóteles, debido a la influencia ejercida en el ámbito de la filosofía práctica, que limita al ámbito de *lo probable* el conocimiento en asuntos de ética y política. Batir el uso de la retórica implica desalojar del tratamiento de éstas cuestiones, la apelación a los argumentos de autoridad, tales con: la tradición, costumbre, historia y religión.

En este orden de ideas, el Derecho natural racional desafía la hegemonía del método aristotélico sobre la imposibilidad de alcanzar en el campo de la moral un conocimiento de lo justo y de lo injusto con la misma certeza del razonamiento matemático, debiendo conformarnos con un conocimiento probable⁷⁴. Queda servido el contraste entre ambos modelos, que trastorna por completo el mundo del Derecho. La tarea del jurista ya no consiste en la interpretación de reglas dadas, que como tales pueden dejar de resentir las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino aquella mucho más notable de descubrir las reglas universales de la conducta por medio del estudio de la naturaleza del hombre⁷⁵. Asimismo, cambian las herramientas del jurista, en el sistema aristotélico de la lógica probable tienen importancia la teoría de la argumentación y el uso de la retórica y dialéctica como técnica de discurso persuasivo; en tanto que, el iusnaturalismo racionalista dirige el Derecho hacia el estadio de las reglas demostrativas de las ciencias matemáticas. Esta confianza depositada en el método científico se apreciará, con claridad en las nuevas teorías políticas sobre la explicación y

⁷³ Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, traducción José Florencio Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986, p.19

⁷⁴ "Sería igualmente inconveniente exigir demostraciones de un orador, que contentarse con la probabilidad en los razonamientos de un matemático" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ob., cit., p. 370 (1094b)).

⁷⁵ Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, ob., cit., pp. 29-30.

legitimidad de la sociedad política, donde la referencia a la antigua metáfora del cuerpo humano es reemplazada por la metáfora de la máquina⁷⁶.

De acuerdo con lo anterior, el iusnaturalismo racionalista se propone descubrir las leyes universales que definen la estructura objetiva del Derecho y la justicia, y gobiernan la conducta del hombre en cuanto ser racional. El choque metodológico se revela en una relación dicotómica entre los pares siguientes: razón y tradición, concordia y discordia, y estabilidad e inestabilidad. El rechazo a la lógica del consenso, de limitar el estudio de las leyes naturales a la realidad concreta de todos los pueblos, al examen comparado de las legislaciones de una época determinada, se justifica en cuanto obstáculo que representa para la idea de Ley natural, entendida como idea regulativa de lo justo, la relatividad moral del método aristotélico⁷⁷. Las leyes universales de la naturaleza humana eliminarían el relativismo moral, ya que al igual que las leyes que gobiernan el orden y movimiento armonioso de la máquina de la naturaleza, el descubrimiento de las leyes de la naturaleza humana permitirían acceder a una vida social ajena al desorden, sedición, tiranicidio y guerras civiles, todas producto del enfrentamiento de facciones influidas por doctrinas erróneas. Así pues, el Derecho natural racional deposita su confianza, en el descubrimiento de los principios de la Ley natural de la razón, como pasaporte hacia un orden social, que hermana la idea de justicia con la observancia de los principios que son parte del universo de lo humano como ser racional, que es. Locke, en su ensayo sobre la *Ley de la Naturaleza* afirma, precisamente, que el hombre no puede ser una excepción al principio ordenador del universo. Según él, todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y vida. No están exentos de una ley aplicable a sí mismos, no carecen de un plan, regla o norma de vida. Su convicción descansa en la premisa del *arquitecto racional*:

“Dios no solo existe sino que es poderoso y sabio en grado sumo, ha diseñado el mundo con miras a un fin y ha prescrito para todos los seres una determinada regla y modo de existencia conforme a la naturaleza de cada uno. Y, como el ser humano ha sido dotado de razón, de ello puede deducirse que Dios quiere que el hombre se ajuste al plan que se le ha asignado, consiguientemente, viva conforme a la razón. Las

⁷⁶ “El Estado ya no será descrito como una criatura dotada de fuerzas y flujos vitales; el político ya no será el médico, ni la comunidad un barco guiado por el experto timonel. Ahora se hablará de reloj y de relojero, de máquina y de constructores. La naturaleza, el Derecho natural y el mundo social comienzan a ser interpretados por analogía con la construcción de máquinas. Y, por otra parte, la naturaleza se utiliza como modelo para las construcciones humanas. Lo que se descubría de racionalidad en el libro de la naturaleza podía proyectarse también en el derecho [...] De la misma manera que los seres vivos y las estrellas se mueven siguiendo leyes naturales, se esperaba poder descubrir las leyes naturales que sigue la comunidad humana” (Abellán, Joaquín, ob., cit., pp.14-15).

⁷⁷ “Si alguien dice que se ha hecho algo contra la ley natural, uno probará que es así diciendo que se ha hecho contra el parecer de las naciones más sabias y eruditas, pero no dice quién ha de juzgar la sabiduría, la erudición y las costumbres de todas las naciones; otro lo probará diciendo que se ha actuado contra el consenso de todo el género humano; definición inadmisibles porque entonces nadie, excepto los niños y los locos, podría pecar contra tal ley [...] Y es bastante injusto extraer las leyes de la naturaleza del consenso de los que más frecuentemente las violan que las cumplen. Además, los hombres condenan en los demás las mismas cosas que en ellos excusan, y por otra alaban en público lo que en secreto desprecian.” (Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Joaquín Rodríguez Feo (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 21-22).

funciones que, según el diseño divino, le han sido atribuidas son adorar a Dios, contemplar sus obras, vivir en sociedad con otros seres humanos, y, en suma comportarse según los dictados de esa ley natural que el hombre llega a conocer mediante el uso de sus facultades”⁷⁸.

El objetivo consiste en colocar la estructura objetiva y universal del Derecho y la justicia a buen recaudo, de la confusión y falsificación, producto del mundo de las apariencias dado por el estudio empírico comparativo de la contingente, singular y cambiante constitución moral de los pueblos. De otro modo, la moral queda reducida a la diversidad, mutabilidad y relativismo de los acuerdos sociales de aquello que se considera justo o injusto, según lo dictamine la tradición, costumbre o la historia⁷⁹. Siendo para los pensadores ilustrados la fuentes de los mayores males, injusticias y azotes para las sociedades:

“*Vox populi, vox Dei*. Cuan incierta y cuán falaz es esta regla, cuántos males produce, y con cuánto espíritu de partido y crueldad de intención este fatal proverbio ha sido diseminado entre las gentes [...] Pues ¿hay algo tan abominable, tan malvado, tan contrario a todo derecho y a toda ley, que el consenso general, o, por mejor decirlo, que la conspiración de una muchedumbre insensata no defienda de cuando en cuando? [...] No hay vicio, ni violación de la ley natural, ni vileza moral que cual cualquier que consulte la historia del mundo y observe los asuntos de los hombres no perciba que han sido cometidos, no solo de una manera privada en algún lugar de la tierra, sino también con la aprobación de la autoridad pública y a costumbre”⁸⁰.

La revolución metodológica, sin embargo, no escapa totalmente de la “dependencia de formas de pensamiento más tradicionales, como lo es la filosofía escolástica y, principalmente, la Segunda Escolástica española”⁸¹. Así lo corrobora Hans Welzel, quien destaca que “todos los grandes pensadores que han constituido la filosofía moderna (Descartes y Leibniz, Bacon, Hobbes y Locke, Grocio y Pufendorf) habían recibido una formación escolástica y, aún cuando reciban en su pensamiento nuevos impulsos ideológicos, mantienen, sin embargo, y en mayor extensión de lo que hasta ahora se creía, la conexión con las ideas escolásticas, y sólo desde este punto de vista pueden, en gran parte, ser entendidos”, y, por tanto, el “desarrollo de la teoría del Derecho

⁷⁸ Mellizo, Carlos, “Estudio Preliminar”, *La ley de la naturaleza*, John Locke, traducción y estudio preliminar Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007, p. XXII.

⁷⁹ Descartes en su obra el *Discurso del Método* forma parte de este nuevo espíritu emancipador de la razón, al decir: “Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos a fin de juzgar de las nuestras más sanamente, y no juzguemos, como hacen habitualmente los que nada han visto, que todo lo que es contrario a nuestros usos es contrario a la razón [...] Es cierto que, mientras yo solo consideraba las costumbres de los demás hombres, encontraba poco de qué asegurarme, y observaba en ello casi tanta diversidad como había observado en las opiniones de los filósofos; de modo que el mayor provecho que sacaba era que, viendo muchas cosas que nos parecían extravagantes y ridículas, pero generalmente sentidas y aprobadas por otros pueblos, aprendía a no creer demasiado firmemente en lo que solo hubiera sido probado por el ejemplo y la costumbre; y así me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón” (Descartes, René, *Discurso del método*, traducción Mauro Armijo, Editorial Edef, Madrid, 1982, pp. 39 y 42-43).

⁸⁰ Locke, John, *La ley de la naturaleza*, ob., cit., pp. 51-52 y 57.

⁸¹ Fernández García, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, ob., cit., p. 577.

Natural moderno ha de considerarse en esta conexión⁸². La relación anterior no obsta al carácter revolucionario del Derecho natural racional contravirtiendo los principios del, hasta ahora, viejo orden. En efecto, el iusnaturalismo racionalista es portador de principios, que proponen “un nuevo marco de convivencia social ideado y sólidamente asentado en nuevos valores y normas. Un espíritu nuevo con vocación de guía para tiempos nuevos y hasta revolucionarios”⁸³. La racionalidad del Derecho mora en las leyes universales de la naturaleza humana a las que se puede acceder a través del método científico de la razón. El Derecho natural moderno prescinde del esquema teológico del orden objetivo divino, antiguo y medieval. La relación entre método científico y Derecho natural racional, posiciona a la razón humana como centro de referencia de explicación y legitimidad de la estructura política y social. Como bien dice, Alf Ross:

“Pero lo que es nuevo –escribe– es precisamente el método mediante el cual el Derecho Natural es deducido de la naturaleza humana. El factor nuevo y crucial es la orgullosa confianza de haber hallado un método científico incontrovertible en reemplazo del remiendo semiteológico y semiempírico de los tiempos pasados. Este es el método declarativo o geométrico de Descartes. Se consideró que habían descubierto los medios para elevar a la filosofía al mismo nivel científico que las matemáticas. Todo lo que hacía falta era hallar un punto de partida seguro en una serie de axiomas indiscutiblemente verdaderos (evidentes). El resto sólo sería lógica, deducción, tal como las matemáticas no son más que deducción basada en un sistema de axiomas. En el ámbito de la filosofía jurídica esto significaba que, partiendo de algunos pocos principios de absoluta claridad y evidencia, captados a través de la meditación sobre la naturaleza del hombre, sería posible deducir un sistema jurídico completo. Este es el orgulloso y esperanzado programa del racionalismo. Fue llevado a cabo concienzudamente. Tomando como punto de partida la ley de la sociabilidad, que emana de la naturaleza social del hombre, y que lo lleva a unirse con sus semejantes en una vida comunicativa pacífica, se dedujo un amplio sistema de reglas jurídicas, a menudo hasta los detalles más minúsculos”⁸⁴.

En suma, el Derecho natural racional a diferencia del Derecho natural del medioevo, se plantea como un Derecho propio de la razón humana, independiente de la revelación divina. La razón deja de ser su sierva. El acceso al Derecho de la razón no requiere la intermediación ni *fuerzas anímicas* ni *espirituales* orientadas por un puñado de elegidos por la gracia divina. Sí, antes de continuar, quisiera advertir que la revolución metodológica del Derecho natural racional, no conduce a una línea unívoca de consecuencias en lo que concierne a la universalidad de las leyes naturales, que sirven de sostén a la justificación moral de la sociedad política. Pues, si bien coinciden en el objetivo de dotar a las bases morales de la sociedad política, de cimientos sólidos al margen de las disputas motivadas por el relativismo de la *lógica de lo probable*, sí se observa una diferencia con respecto a los principios fundamentales a partir del cuál se construye racionalmente el Derecho natural. En este orden de

⁸² Welzel, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y Justicia material*, traducción Felipe González Vicen, Editorial B de F, Montevideo-Buenos Aires, 2005, p. 145.

⁸³ Fernández García, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, ob., cit., p. 579

⁸⁴ Ross, Alf, *Sobre el Derecho y la Justicia*, traducción Genaro R. Carrió, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963, p. 240.

ideas, se pueden distinguir métodos y concepciones de la razón contrapuestos, en las figuras de Hobbes y Locke, que dan lugar a distintos universos de razones políticas para justificar moralmente la sociedad política. Líneas de pensamiento contrapuestas con respecto a la concepción del hombre, la sociedad y papel de la razón, que tienen trascendencia con respecto a las noción de justicia política. Según se pasa a comentar a continuación.

- La importancia del paradigma del Derecho natural racional de Locke frente a las leyes de la razón natural de Hobbes: una disputa sobre el papel de la razón en el orden político de la sociedad.

Hobbes, intenta trasladar los éxitos alcanzados por las ciencias naturales, la física y geometría moderna, a la filosofía social. En el sentido de estudiar la sociedad política desde la perspectiva de comprender cómo funcionan cada uno de sus elementos particulares, aludiendo a la metáfora del reloj y sus engranajes. Desde esa perspectiva, los elementos más pequeños de la sociedad política, son los hombres, y como tales deben ser estudiados como cualquier otro *engranaje* de una máquina, es decir, conforme a los conceptos científicos de materia y movimiento. Hobbes entiende que, una vez comprendida la conducta humana, desde la perspectiva mecanicista de la materia y movimiento, será posible articular mediante la razón natural leyes para gobernar políticamente a los hombres hacia la consecución del bien supremo: la paz social.

De modo que, la filosofía social emularía a la geometría en cuanto a establecer un orden cierto basado en la correcta proporción de cada uno de los engranajes particulares⁸⁵. Así pues, el hombre es comprendido fenomenológica y mecanicistamente, solamente como materia, la que como tal en el marco del método científico, no se le puede atribuir cualidades morales, sino caracterizar exclusivamente por sus atributos descriptivos: físicos y naturales. El hombre, como cualquier otra materia, participa de las leyes naturales mecánicas del movimiento, en el particular, la suya corresponde a la coerción de los deseos naturales. De este modo, el ser humano como materia carece de propiedades morales intrínsecas y solamente puede ser comprendido a partir del principio general del movimiento de los cuerpos, en concreto los deseos naturales de apetito y aversión. Asimismo, Hobbes, entiende que en el estado natural no existe ningún universo, distinto al mundo físico, que vincule moralmente a los hombres. “Lo que el análisis de Hobbes dice, de hecho, es que lo bueno y lo malo pertenece al mundo físico, no a uno de otro tipo. Lo bueno y lo malo están más próximos al apetito y aversión; y agradable y desagradable, que a justicia e injusticia [...] su análisis del bien y el mal es naturalista”⁸⁶. Además, la aproximación científica y fisicalista obsta a que pueda ser aceptado el derecho a un respeto igualitario entre los hombres como fuente de vínculos morales

⁸⁵ “Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito [a la geometría], no veo como el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia [...] quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)”. (Hobbes, Thomas, “Al excelentísimo señor Guillermo, conde de Devonshire”, *Tratado sobre el ciudadano*, ob., cit., p.3).

⁸⁶ Martinich, A.P., *Hobbes*, Routledge, New York (US), 2005, p. 58.

recíprocos. “Sin embargo, Hobbes no podía haber empleado dicho término, porque <<respeto igualitario>> es una noción normativa, en tanto que desea conservar la igualdad como propiedad natural y no-normativa de los hombres”⁸⁷. Por consiguiente, los deseos naturales como principio del movimiento de la materia humana adquiere la connotación del deseo a la individuación sin límites. La adquisición continua de poder es la única manera, en la que se siente seguro ante los demás, dado que el hombre en cuanto materia carece de propiedades normativas intrínsecas. Es tan solo puro movimiento determinado por sus causas motrices: los deseos y aversiones. Así pues, para Hobbes el movimiento se impone como elemento central del mundo físico (humano), respecto del cual no es posible valorar si es bueno o malo, ya que no existe otro universo eterno al que se le pueda atribuir propiedades de perfección. De este modo, el deseo de individuación da lugar a que la igualdad entre los hombres sea solamente de competencia de los unos contra los otros, por los medios que su propio juicio y razón estime aptos para conservar su vida. Es una igualdad en facultades corporales y de espíritu para aniquilarse o sojuzgarse uno a otro⁸⁸. Por tanto, la libertad corresponde a la ausencia de impedimentos externos para usar su propio poder como quiera para la conservación de su vida⁸⁹.

Ahora bien, el giro metodológico de Hobbes implica una sustitución del sujeto jurídico. “En el lugar del *animal sociale* en el sentido aristotélico-cristiano, pone un *animal politicum* en el sentido de Maquiavelo, para entonces pasar fácilmente a mostrar que precisamente la aceptación de este derecho, y sobre todo del derecho de todos a todo, tan pronto como se aplica a una horda de lobos <<libres>> e <<iguales>> debe tener como consecuencia el sangriento estado de un desgarramiento recíproco”⁹⁰. En efecto, el método científico de la filosofía social exige excluir cualquier suposición ética sobre el estado natural humano antes de su socialización. “[Su análisis] es fisicalista: tiene que ver con el aparato sensorial, con las reacciones instintivas, con los movimientos animales del ser vivo; con la dotación física de los hombres y con sus modos de reacción causalmente determinados”⁹¹. De ese modo, las leyes naturales no

⁸⁷ Ibidem., p. 68.

⁸⁸ “La Naturaleza ha hecho común a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante [...] En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra” (Hobbes, Thomas, “Leviatán”, *Del ciudadano y Leviatán*, traducción Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Tecnos, Madrid, 1987, p. 122).

⁸⁹ “El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. Por libertad se entiende [...] la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten” (Ibidem., p. 128).

⁹⁰ Habermas, Jürgen, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, traducción Salvador Más Torres (Introducciones y Capítulos 1 a 7) y Carlos Moya Espí (Capítulos 8 a 11 y Anexo), Segunda edición, Tecnos, Madrid, 1990, p. 70.

⁹¹ Ibidem., p. 71.

son normativas, sino que cumplen el papel de *primeros principios* del método científico de la filosofía social, a saber: la asocial naturaleza instintiva del hombre, su principio motor de la coerción de los deseos naturales (querer para sí el uso de las cosas comunes) y el instinto de conservación de la vida ante el peligro de la aniquilación de la guerra de todos contra todos. Conforme a lo anterior, el análisis del hombre solo como materia en movimiento, desvinculado de cualquier vínculo moral hacia sus semejantes en el estado natural, trae consigo que los derechos naturales sean la expresión ilimitada del deseo de individuación. Aspecto que, según será explicado, contrasta con el estado natural de Locke, en cuyo seno existe una base social entre los hombres fundada en un instinto de sociabilidad natural, que les une en vínculos recíprocos de afecto y amistad. Es más, esa sociedad natural se estima como un bien común que debe ser preservado en virtud de la Ley natural o de la razón.

El crecimiento del instinto y necesidad de conservación ante la aniquilación de la guerra de todos contra todos, indica a la razón natural el camino hacia unas reglas de vida en común. Serían leyes de la razón natural que corresponden, simplemente, a normas de prudencia para la persecución pacífica y libre de peligros, de los intereses individuales. Más aún, las leyes de la razón natural son el conocimiento científico obtenido del análisis de las leyes de la mecánica humana, de la coerción de los deseos naturales, cuyo dominio permitiría que los problemas sociales sean objeto del control y dirección técnica, por parte de los mecanismos de coerción institucional jurídicamente organizados. “La filosofía social [es] proyectada según el modelo de la física moderna, esto es, de la actitud del técnico”⁹². De este modo, solamente bastaría que la autoridad aplique sanciones calculadas en base a las leyes causales físicas de la naturaleza humana. En consecuencia, el Derecho natural racional en Hobbes sería un instrumento de control y dirección técnica de los procesos sociales, en cuyo seno no tiene cabida la mediación consciente de ciudadanos que discuten y actúan. El acto de dominación política de la sociedad se homologa a la dominación de los procesos de la naturaleza, es decir, se concibe como “un acto de dominio técnico [...] en principio solitario y mudo, y está al margen de la comprensión de los sujetos actuantes [...] La filosofía social científica también permanece al margen de su atención en este contexto asestado según su estructura sobre una transformación técnica de los resultados”⁹³.

De acuerdo con lo anterior, la razón natural en el pensamiento de Hobbes, es pura operación de cálculo de la que se derivan consecuencias, a partir de ciertos principios obtenidos empíricamente del mundo físico. La facultad de razonar corresponde a la administración correcta de las leyes naturales de la mecánica humana para, así, generar conocimiento científico, de una filosofía social, que permita el control y dirección técnica de la sociedad política. “[La razón natural] no tiene un valor sustancial, sino sólo formal; no nos revela las esencias, sino nos hace capaces de recabar a partir de ciertos principios ciertas consecuencias; no es la facultad con la que aprehendemos la

⁹² *Ibidem.*, p. 80.

⁹³ *Ibidem.*, p. 81.

verdad evidente de los primeros principios, sino la facultad de razonar⁹⁴. La razón natural no es metafísica sino instrumental, y, por consiguiente, sus leyes naturales no nos dicen qué es lo bueno o malo en sí mismo, sino lo que es bueno o malo para un determinado fin. “El problema fundamental para la comprensión de la ley natural queda remitido al planteamiento y a la comprensión del problema de la finalidad⁹⁵. Del mismo modo, el fin de la ley natural es una consecuencia deductiva del racionalismo no metafísico de su filosofía social, en cuya virtud el problema está configurado por la descripción fisicalista del mecanismo y movimiento de la materia humana. Siendo eso así, las leyes naturales solo proporcionan conocimiento derivado del razonamiento de los principios obtenidos del “estudio positivo de la naturaleza humana, que demuestra que el hombre dominado por el instinto de conservación, considera la vida como el valor supremo⁹⁶”.

En cambio, el Derecho natural racional desarrollado por Locke establece las bases incipientes, luego desarrolladas por Rousseau y Kant, de una razón natural que rechaza su lugar limitado a la administración técnica de un orden inmanente de tipo fisicalista de la conducta humana. Por el contrario, la razón es vinculada con su capacidad para fundamentar el gobierno y responsabilidad moral del individuo para con sus semejantes, conforme a deberes de justicia recíprocos nacidos de la pertenencia universal a nuestro orden propio: la comunidad humana. Entendida ésta última como una idea regulativa de la razón ubicada, allende, de los condicionamientos fácticos y empíricos de la vida humana. Son valores objetivos y universales ligados estrechamente a la posesión común, entre los hombres, de un sentido para la moralidad y justicia. En cierto modo, esta vertiente del Derecho natural racional reformula la intuición moral, de la Grecia antigua⁹⁷, que caracterizaba el sentido de justicia como la virtud política que hace posible la constitución de ciudades: espacios de civilización unidos en un bien común que sea base de una idea de justicia idónea para generar vínculos de amistad cívica. Según se dijo, la *virtud política* (areté) es capital para la fundación de la ciudad, y, por tanto, goza de primacía frente a la otra capacidad de la razón, las técnicas instrumentales, porque el reconocimiento igualitario de su posesión, como rasgo del carácter racional del

⁹⁴ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, traducción Manuel Escrivá de Romani, Primera edición, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1991, p.166.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 167.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 168.

⁹⁷ La remisión del Derecho natural al principio universal de la naturaleza racional del ser humano, recuerda la defensa de Cicerón, en el Libro I de *Las Leyes*, de la igualdad natural de los hombres basada en la facultad racional: “De manera que cualquiera que sea la definición de hombre, esa misma es válida para todos los demás, lo cual es prueba suficiente de que no hay ninguna diferencia en el género humano [...] Ciertamente, la razón, lo único por lo que sobresalimos y nos distinguimos de las bestias, por medio de la cual somos capaces de plantear hipótesis, de argumentar en favor o en contra, de discutir y resolver cuestiones y de llegar a una conclusión, ésta es, sin duda alguna, común: si es diferente desde el punto de vista de los conocimientos adquirirlos, es igual ciertamente, en cuanto a su facultad de aprender. En efecto, las mismas cosas son percibidas por los sentidos de todos los hombres, los estímulos de los sentidos son los mismos para todos, los gérmenes del conocimiento impresos en la almas, a los que antes me referí, se imprimen de manera semejante en todas; y el intérprete del pensamiento, el lenguaje, se diferencia por las palabras, pero es el mismo desde el punto de vista del significado. Y, no hay nadie, sea de la raza que sea, que tomando como guía a la naturaleza no sea capaz de alcanzar la virtud” (Cicerón, *Las Leyes*, Juan M.^a Núñez González (ed.), Madrid, 1989, p. 204 (Libro I, X)).

ser humano, nos vincularía a un punto de vista público y común. Siendo eso así, esta línea del Derecho natural racional reformula dicha intuición moral en una base universal y objetiva de razones políticas, que sean públicas y comunes, para la justificación recíproca entre los ciudadanos con respecto a la legitimidad moral de la sociedad política. Las razones son públicas, porque no es necesaria la intermediación de tutores, y comunes porque apelan al interés universal, al género humano, de emancipación en cuanto seres de fines. Los principios ciertos, evidentes o primeros, que guían al método de la filosofía y política, son valores objetivos y universales de la libertad e igualdad del hombre, en su identidad común de persona moral. Los valores libertad e igualdad adquieren un tono *subjetivo*, son fuente de un nuevo universo de razones políticas: los derechos naturales e inalienables del hombre. Serán éstos hasta nuestros días, en el lenguaje de los derechos humanos, los que ocupen el lugar de criterios de corrección y justicia que condicionan la validez moral de las normas que regulan la organización política de la sociedad. Las nuevas razones políticas son, ahora, la materia prima fundamental del horizonte de moralidad pública, que es sostén de legitimidad de las sociedades políticas.

Asimismo, la justicia política ínsita en las razones políticas es, de una parte, universal y, también, mínima. “Universal porque sus principios se van a obtener de la común razón humana, y mínima, porque se pretende su validez sin negar las diferencias culturales o religiosas”⁹⁸. Este iusnaturalismo racionalista, por tanto, reconoce y confía en la capacidad de la razón para construir un espacio de convivencia que sea propiamente humano. Siendo el respeto al valor equivalente de los hombres como personas morales libres e iguales, lo que para el Derecho natural racional representa el universo de lo propiamente humano –en palabras de Berlin- y que está más allá de la diversidad de valores, que los hombres y sociedades puedan promover y cultivar. Sin dicho universo de lo humano difícilmente puede identificarse lo que es propio de su esfera. “Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir”⁹⁹.

Dicho lo anterior, mi preferencia por la corriente inaugurada por Locke, luego desarrollada por Rousseau y Kant se justifica porque plantean una concepción de la razón política, que conectan al hombre con su capacidad para un sentido de la justicia. Significa ello que, el hombre tiene la capacidad de acceder a un punto de vista público correspondiente a su conciencia de su pertenencia común a lo que se puede denominar al universo de convivencia propio de lo humano. No así, en la versión de Hobbes y sus posteriores desarrollos en concepciones políticas de la sociedad fundada en la hegemonía de una razón científica, que insiste en tratar los procesos sociales conforme a los intereses de control y dirección técnica de los procesos naturales. Los primeros se acercan más hacia la idea establecer la justicia sobre una base moral que sea independiente al estado mudadizo, diverso, plural y opuesto entre sí, de los intereses singulares de los hombres. De modo que, la justicia sea la expresión de un orden basado en vínculos morales de fraternidad. En

⁹⁸ Fernández García, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, ob., cit., p. 580.

⁹⁹ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, traducción José Manuel Álvarez Flórez, Ediciones Península, Barcelona, 1992, p. 36.

cambio, las posiciones que desvinculan al hombre de vínculos morales recíprocos, debido a una concepción descriptiva del hombre como materia y movimiento, marginan a la razón natural de las preocupaciones sobre la *cualidad moral* del dominio social y político. Así, se pretende erigir como ley universal de la realidad humana, la que es fruto del cambio, diversidad y oposición entre singularidades que promueven sus intereses propios. No sería posible concebir una base de razones políticas autónomas al conflicto permanente de singularidades (seres humanos), la justicia no es más que aquello que conviene a los intereses del más fuerte. Siendo eso así, las leyes naturales, de Hobbes, solamente apuntan a reglas de prudencia para que el movimiento y fuerza de los cuerpos (seres humanos) transcurra dentro de un espacio controlado, a fin de no retornar al estado natural. En suma, la digresión entre ambas corrientes del Derecho natural racional, coincide con una comprensión antagónica de la razón y la justicia, tal como en el diálogo citado entre Trasímaco y Sócrates, donde el primero, precisamente, espeta a Sócrates que la justicia no es más que lo aquello que conviene al más fuerte¹⁰⁰.

- La personalidad moral y los derechos naturales del hombre: base común de razones políticas-objetivas para la fundamentación de la justicia política del Derecho natural racional.

Son, así, los valores libertad e igualdad del individuo entendido como persona moral, la fuente de los principios de justicia pública que acuden a la justificación racional de la legitimidad del poder al interior de la sociedad política. Los derechos naturales e inherentes al hombre son el orden de moralidad pública construido por una razón humanista. La subjetivación de los valores libertad e igualdad, en principios de justicia política es, también, la expresión de una moral pública que nace, ahora, de la acción intelectual autónoma de la razón.

Es de interés resaltar, también, que el carácter racional de la moral pública ínsita en la teoría de los derechos naturales del hombre, es el primer paso hacia la identificación de la legitimidad política con la concurrencia de razones políticas: públicas, comunes y autónomas. La autonomía de las razones políticas guarda correspondencia con el espíritu de emancipación de la razón frente al condicionamiento heterónomo de un consenso basado en la costumbre, tradición, historia, religión. Asimismo, la relación de los valores de libertad e igualdad y los derechos naturales del hombre con el Derecho propio del universo de lo humano, hace necesaria una explicación y justificación, también, humana de la sociedad política. Dado que, la teoría de los derechos naturales discurre sobre la base del valor equivalente entre los hombres como personas morales. Solamente su consentimiento político puede ser fuente de legitimidad de la sociedad política. No serán válidas, ni explicaciones trascendentales de carácter sobrenatural, ni tampoco apelaciones a la inmanencia y peso de la costumbre, tradición y la historia. Solo el acuerdo de individuos libres e iguales expresado en un pacto social, es fuente de legitimidad política¹⁰¹. Es el uso público de la razón humana -posesión común

¹⁰⁰ Vid., Platón, "República", *Diálogos*, IV, ob., cit., p. 76-103 (Libro I, 338c-354c).

¹⁰¹ "El carácter fundamental y específico del iusnaturalismo moderno está apuntado en la nota subjetiva frente al objetivismo antiguo y medieval [...] A partir de Grocio, el Derecho Natural va a ser como una norma humana puesta por la autonomía y la actividad del sujeto,

de todos los individuos- la fuente de las razones políticas, que justifiquen moralmente los principios de justicia. Sin embargo, la validez moral del consentimiento político depende de que las razones políticas sean congruentes con <<la razón de razones políticas>>: el valor equivalente de los individuos como personas morales, y cuya expresión es su condición de titular originario del derecho inalienable a la libertad.

Así dicho, la igualdad entre los hombres como personas morales ocupa el lugar de centro de referencia del universo de razones políticas moralmente válidas, que son susceptibles de ser aceptadas como fundamento de los principios de justicia del contrato político. Esa es la baza del que denomino **contractualismo moral ilustrado**, cuyas figuras relevantes son Locke, Rousseau y Kant. Aunque con Rousseau y Kant, se seguirá un desarrollo orientado a sentar las bases de la plena autonomía de la justificación racional de los principios de justicia, al abandonar la hipótesis-intelectual de Locke sobre una Ley natural o de la razón. Pero sí, los tres autores entienden que la premisa del valor equivalente entre los individuos como personas morales libres e iguales, cuya manifestación en un *derecho que nace con los hombres*, el derecho inherente de libertad, es parte central de un *sentido de justicia* propio del uso práctico de la razón. La razón humanista del contractualismo moral ilustrado retoma, así, del pensamiento clásico griego, la convicción sobre la correspondencia de la razón humana con su potencialidad de comprometerse moralmente con la norma, que es propia de las relaciones humanas. Siendo el respeto de los deberes recíprocos de justicia, precisamente, la norma propia de la humanidad. Efectivamente, una de las excelencias del hombre radica en la posesión del sentido para la moral y justicia, el que le permite otorgarse a sí mismo un espacio de convivencia que separa el universo humano de lo animal: es la civilización. De ahí, la afirmación de Kant acerca de que el fin de la razón no es la conservación, ni bienandanza, ni felicidad del hombre, porque para ello hubiera bastado, que la naturaleza nos hubiera dotado solamente de instinto natural, y no de razón:

“[...] nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad”¹⁰².

La igualdad del valor moral del género humano sienta, por tanto, las bases de una revolución política y social, en cuyo seno se impone la conclusión

libre de todo presupuesto objetivo (y en particular teológico) y aplicable mediante la razón, esencial instrumento de la subjetividad humana. Una confirmación de ello ha sido vista por muchos, por no decir por todos, en una transposición de la visión iusnaturalista de la norma, del Derecho Natural objetivo, a la facultad inherente al sujeto, a los derechos naturales subjetivos, o derechos innatos, y en el correspondiente individualismo, por el que el orden jurídico-político se entiende –por medio del contrato– por la libre voluntad de los sujetos antes que por la naturaleza o por una voluntad trascendente” (Fassó, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo 2: la Edad Moderna*, traducción José F. Lorca Navarrete, Tercera edición, Pirámide, Madrid, 1982, p. 79).

¹⁰² Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Manuel García Morente (texto de Kant) y Carmen García Trevijano (texto de Paton), Primera edición, Tecnos, Madrid, 2005, p. 73.

lógica, de que solamente es legítimo un orden político que sea expresión del uso práctico y público de la razón. Se establece, así, un puente entre razón humanista y justicia con exigencias morales hacia la sociedad, que dimanen de los derechos naturales del hombre. Asimismo, y por contrapartida son excluidas del ámbito moralmente válido de la reflexión política, la apelación a supuestos privilegios y órdenes jerárquicos basados en la costumbre, tradición de la historia, sangre y linaje, y religión. Es por ello, que los planteamientos del iusnaturalismo racionalista recibieron críticas importantes, por el historicismo, tanto desde un punto de vista político como metodológico. En lo político: primero, se dice que la abstracción de la que hace gala el iusnaturalismo es una subversión al orden constituido en las bases de la historia y tradición; y segundo, se le acusa de ser una posición revolucionaria porque su misma abstracción, es el falso pretexto de un nuevo orden basado en la libertad e igualdad de todos los hombres, mientras que la libertad e igualdad demandadas efectivamente eran bienes jurídicos desigualmente distribuidos a favor de la clase hegemónica¹⁰³.

Es por todo lo dicho, que es posible afirmar que el contractualismo moral ilustrado representa un giro copernicano con respecto al universo de razones políticas que, ahora, serán moralmente válidas para la justificación de las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales. La noción del contrato político responde, precisamente, a ese cambio de razones políticas válidas. De una parte, la figura del contrato expresa formalmente, al menos, un carácter democrático del origen de la sociedad política. Pero, al mismo tiempo, el contrato es receptivo a la moralidad-crítica de la razón humanista, la que es satisfactoria en dar respuesta a la “pregunta sobre cuales son los mecanismos correctos para justificar la existencia de principios y normas de organización de la convivencia política. Pretenden, por consiguiente, que tanto los mecanismos como su resultado, el sistema político en general, sean justos. Ni la necesidad de la vida en sociedad ni las ventajas de su ordenación política se ponen en duda. Eso sí, ni cualquier tipo de sociedad ni cualquier tipo de Estado pasan airoso por el tribunal que ha de decidir sobre su aceptación; solamente lo son, como correctos o justos, aquellos derivados de un contrato, aunque se trate de un contrato supuesto”¹⁰⁴. En último término, el contractualismo moral ilustrado concibe al contrato como una **idea de la razón**, siendo una teoría profundamente anti-histórica, porque no busca realizar una descripción empírica del surgimiento del Estado:

“Se trata de una teoría privada de cualquier fundamento histórico, mas bien históricamente absurda. Pero desde un punto de vista político es importante porque en ella va implícita – y en los tiempos modernos explícitamente- la idea de que el Estado y el Derecho, no teniendo otro fundamento que la voluntad de los ciudadanos, deben reclamar su consenso y que el poder del que gobierna encuentra tal consenso un límite intraspasable. El contractualismo contiene, en suma, primeramente, en germen

¹⁰³ Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, ob., cit., p. 46.

¹⁰⁴ Fernández García, Eusebio, “La aportación de las teorías contractualistas”, *Tomo II: Siglo XVIII, Volumen II: La filosofía de los derechos humanos*, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (dirección), Dykinson, Madrid, 2001, p. 11.

y después, a partir del Medievo, siempre más desarrollado, el principio de soberanía popular”¹⁰⁵.

Las teorías contractualistas intentan proporcionar una justificación racional de la legitimidad del Estado. El estado de naturaleza no se asume por los teóricos, como si se tratara de la descripción de un hecho histórico cierto, sino que desempeña la función de una mera hipótesis¹⁰⁶ de estudio dentro de un método racional-analítico, que intenta argumentar cuáles deben ser los presupuestos de un orden político racional y justo. La vocación del contractualismo es normativo, no plantea cuestiones empíricas, sino justificar un orden político fundamental. “No buscan ni una descripción histórica de éstas o de aquella fundación del Estado ni una teoría empírica de la formación del Estado en general. El contrato del que hablan no es un acontecimiento histórico como, por ejemplo, el contrato de los <<Pilgrim Fathers>> después de desembarcar en Nueva Inglaterra. Las teorías analizan más bien las condiciones de un orden político racional”¹⁰⁷.

El carácter normativo del contrato social –en el contractualismo moral ilustrado- expresa su naturaleza de idea de la razón, en cuanto fundamento para la constitución de una sociedad justa unida en la amistad cívica. Como se dijo, el consentimiento por sí solo no es suficiente para que un orden sea considerado racional y justo. Sino que, además, es indispensable que la constitución política de la sociedad sea congruente con las exigencias morales de los valores libertad e igualdad del hombre entendido como persona moral. El contractualismo moral ilustrado estima “a diferencia de las utopías sociales – sean éstas de origen marxista o no que solo considera como éticamente legítima las formas sociales libres de dominación- los principios de la justicia política parten más bien del hecho de que la dominación es necesaria pero no todas sus formas están éticamente justificadas. [Por tanto] la justicia política no consiste en la superación, sino en la transformación cualitativa de la dominación”¹⁰⁸. La legitimidad de la estructura política de la sociedad depende, por tanto, de la convergencia de dos elementos centrales: el contrato social, y una teoría de los derechos y libertades originarios de la personalidad moral (razones políticas moralmente válidas). En opinión de Eusebio Fernández, ambos elementos son verdaderos principios reguladores de una sociedad justa:

¹⁰⁵ Fassó, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo 1: Antigüedad y Edad Media*, traducción José F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1978, p. 38.

¹⁰⁶ Rousseau advierte sobre la dificultad de la “separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener noticias precisas para juzgar bien nuestro estado presente [...] No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a los que todos los días hacen nuestros físicos sobre la formación del mundo”. (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, traducción Mauro Armijo, Tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 97 y 112).

¹⁰⁷ Höffe, Otfried, “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, versión castellana Jorge M. Seña, revisión Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Editorial Alfa, Barcelona, 1998, p. 9.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 7.

“En el primer caso se trataría de defender la exigencia de considerar la sociedad y el poder político como si efectivamente se hubieran originado a través de un contrato, lo que permitiría justificar la excelencia de una vida social de hombres libres e iguales y fundamentar el poder en el consentimiento de los gobernados, haciendo así posible la participación en la elaboración de las leyes de los que van a ser sus destinatarios y la permanencia y vigencia del principio de la soberanía popular. En el segundo caso se trataría de convertir los derechos naturales en derechos morales, es decir, en exigencias morales referentes a la seguridad, autonomía, a la libertad y a la igualdad humana, cuyo reconocimiento, respeto y garantía posibilita una convivencia social justa y limita y legitima al poder político”¹⁰⁹.

El carácter normativo del contrato social como idea de la razón se aprecia en Locke, Rousseau y Kant. En ellos, a pesar de sus variantes metodológicas y postulados fundamentales, el contrato político adquiere una lectura metafórica dentro del marco analítico del tránsito desde el estado natural al estado político. El contrato originario, en tanto idea de la razón, es la exteriorización de la voluntad y decisión del hombre de asumir el compromiso moral del sentido para la moralidad y justicia de la razón. Sería la encarnación de un “ideal político que, sin duda era visto como instrumento de emancipación humana”¹¹⁰. Pero, más importante aún, el contrato político es la expresión de una idea regulativa de civilización, que recoge en su seno las demandas morales del sentido de justicia inherente a la razón humanista. De este modo, el contractualismo moral ilustrado, especialmente, apela a la capacidad de la razón para formar, desarrollar y cultivar un sentido para la moral y justicia. Lo que, al mismo tiempo, coloca del lado de los hombres su responsabilidad moral con respecto al grado de justicia o injusticia presente en la sociedad. Por tanto, en el racionalismo moral del contractualismo subyace la premisa de que la justicia o injusticia, es consecuencia de la ausencia o déficit del compromiso de los hombres con el punto de vista público y común insito en la capacidad de la razón para formar un sentido de moralidad y justicia. No siendo posible atribuir la injusticia a circunstancias heterónomas ubicadas más allá de la voluntad humana.

Es así como, el objetivo último apunta a que en el interior de las estructuras del poder político y el poder social, sea reconocible la fuerza crítica de las razones políticas construidas a partir del sentido emancipador de la personalidad moral, frente a la injusticia de las razones que sustentan ciertas formas de dominación política de la sociedad. Siendo injustas, aquellas que buscan legitimar la organización política de la sociedad conforme a la hegemonía de la conveniencia de los intereses del sector de ciudadanos más fuerte. Son construcciones teóricas, que intentan presentar la exaltación del interés particular como un criterio de justificación moral, cuando lo que es un estado de abandono de la razón. Pues la hegemonía del interés particular, niega la existencia de vínculos morales recíprocos (deberes de justicia) entre los hombres. Así pues, el deseo de individuación extremado se expresa en la fuerza sea de la nuda violencia, o encubierta en la dinámica coercitiva de las relaciones escoradas hacia la asimetría producto de la coerción derivada de la

¹⁰⁹ Fernández García, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, ob., cit., pp. 127-128.

¹¹⁰ Fernández García, Eusebio, “La aportación de las teorías contractualistas”, ob., cit., p. 12.

desigualdad en habilidades naturales, y/o socio-económicas, en el marco de comprensión de la sociedad como una competencia entre agentes racionales.

En los epígrafes siguientes sostengo que en las teorías de Locke, Rousseau y Kant, se desarrolla una línea del pensamiento ilustrado, que aboga por una noción del contrato social entendido como idea de la razón. Expresión que identifica al contrato político como resultado del entretnejimiento de razones políticas, que los ciudadanos se ofrecen entre sí, a partir del ejercicio y cultivo del punto de vista común, o criterio de reciprocidad, ínsito en el sentido para la moralidad y justicia, de la razón. Siendo los valores libertad e igualdad, los que definen una base pública de entendimiento para el diálogo y acuerdo racional de los principios de justicia, dentro de lo que denomino un universo de admisibilidad y validez moral de las razones políticas, que los ciudadanos pueden ofrecerse recíprocamente, para justificar sus proposiciones de cuáles deben ser los principios respectivos. De ese modo, la justicia política del contractualismo ilustrado, no admite como sostén cualquier acuerdo político, sino solo aquél susceptible de fijar un marco apropiado para relaciones políticas de los ciudadanos, que sean fuente de una unión social según los lazos y afectos de la amistad cívica. Así pues, el contractualismo moral ilustrado dialoga nuevamente, en un salto de siglos, con la creencia y confianza de la Sofística griega en la primacía de la posesión común de la razón: el sentido para la moral y justicia. Asimismo, con la afirmación del valor superior, del sentido para la moral y justicia de la razón, frente al *fuego* de las técnicas instrumentales.

Son ideas retomadas por el contractualismo moral ilustrado, pero insisto es un diálogo cuyo devenir tiene lugar dentro del contexto espiritual concreto de la Modernidad. Así, cada uno de los autores citados aporta a la reconstrucción humanista de las ideas clásicas de diálogo racional, acuerdo social, bien común, justicia y amistad cívica, desde perspectivas diferentes. Locke, con su Ley natural de la razón y los derechos naturales del hombre fija, lo que es, la piedra angular del marco de razones políticas para el acuerdo de una moral pública, que aún es referencia de nuestras democracias liberales. Rousseau, se preocupa del obstáculo que pueden representar para la concreción de las demandas morales de libertad e igualdad, la falta de una organización y distribución adecuada del poder albergado en las instituciones sociales. Pues, entiende que el poder deforma el fundamento autónomo de los bloques básicos de moralidad de la constitución originaria del hombre como ser libre e igual, que yacen en la relación adecuada de los sentimientos previos a la razón, del *amor de sí* y *compasión*. Los que deben ser desarrollados intelectualmente por la razón, a objeto de proporcionar a la sociedad una base autónoma de razones políticas, que permita acordar un marco moral público para la justicia política de la sociedad, que sea la proyección de los bloques básicos de moralidad originaria del hombre natural. Por su parte, Kant proporciona sólidos cimientos a la autonomía del orden moral humano mediante la fundamentación del carácter legislativo de la razón práctica. La ley moral autónoma establece en los criterios normativos de corrección, de las formulaciones del imperativo categórico, un marco objetivo para el ejercicio del razonamiento práctico. De este modo, la razón práctica se procura a sí misma los elementos fundamentales destinados a dotar a los hombres de una base pública y común de entendimiento para construir autónomamente un orden

moral. Siendo los deberes de justicia vinculados a la capacidad legisladora de la razón práctica, los pilares de ese orden moral, que reconocen el carácter libre e igual de los hombres como seres de fines y, por extensión, el cimiento de la legitimidad material de la sociedad política. Dicho así, será la voluntad común y universal del pueblo el centro de referencia de la moral pública, independiente a la influencia heterónoma de la pluralidad, mutabilidad y oposición de los intereses singulares, y encarnada en la fórmula del contrato originario como idea de la razón práctica pura.

En suma, en los tres autores aparece la idea de que el contrato político legítimo, es aquel fruto del ejercicio independiente del sentido para la moral y justicia, el que es posesión común de los hombres, y no de la relación favorable a los intereses particulares contingentes de un sector de los ciudadanos. Sus ideas presentan innegablemente una relación a modo de puente de diálogo de siglos entre las preocupaciones humanistas de la Ilustración griega, y las nuevas nacidas del contexto de la modernidad. Pero, ambas hermanadas en la capacidad moral de la razón, posesión común de los hombres y rasgo de su humanidad, que como tal permite al hombre siempre contar con la posibilidad abierta de formar parte del orden que le es propio como ser humano, es decir, gobernado por la justicia. De ahí se explica, la selección de los autores y del por qué es necesario rescatar su legado, si es que se quiere responder a la *levedad moral pública* de la razón política, que ocupa el lugar de centro de impulsión política en nuestras alicaídas democracias, y que se presenta como una involución civilizadora e ilustrada. Lo que será objeto de análisis en el capítulo segundo.

IV.- Locke: Ley de la razón como norma de justicia y equidad pública de la comunidad humana.

La importancia de la relación de Locke entre Ley natural con Ley de la razón, radica en que recupera y reformula la pertenencia al universo de la razón humana, el *sentido de justicia*, que los antiguos atribuyen como la norma propia del orden humano¹¹¹. Según será comentado, la Ley de la razón expresa la convicción de Locke sobre la existencia de vínculos morales recíprocos pre-políticos entre los hombres. De este modo, la Ley de la razón ocuparía el lugar de norma, que encarnaría el *modo propio de lo humano* y que lo separa del respectivo de las bestias. Su principio fundamental corresponde al deber de preservar la humanidad propia y ajena. De este modo, lo propio de la comunidad humana es la observancia de los deberes racionalmente inferidos del principio fundamental, que es el punto de Arquímedes del universo de lo humano. La dicotomía entre lo humano y lo animal aparece en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, al distinguir al estado natural y estado civil, del estado de guerra. La diferencia descansa en si la convivencia se ajusta o no a

¹¹¹ La relación de la Ley natural con la Ley de la razón exhibe la influencia de los estoicos en el pensamiento de Locke. Los estoicos también “se sintieron particularmente atraídos por la noción de Derecho natural, en donde el término ‘natural’ quiere decir en concordancia con la razón. La posición de los estoicos ejerció influencia en la concepción, también, del Derecho de los romanos quienes reconocieron, al menos en teoría, que las leyes que no se adecuaban a la ‘razón’ podían ser declaradas como inválidas” (Wacks, Raymond, *Philosophy of Law. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2006, p. 3).

los deberes normativos de la Ley de la razón. Por consiguiente, para Locke la norma de la humanidad es la Ley de la razón, que equivale a la norma de justicia y equidad pública. El calificativo *pública* de la Ley de la razón como norma de justicia y equidad, encierra cuatro sentidos:

Primero. La Ley de la razón establece un estándar de moralidad para la constitución y funcionamiento de la sociedad política, que es la extensión de los vínculos morales recíprocos que caracterizan la pertenencia del hombre a la comunidad pre-política de *lo humano*;

Segundo. El citado estándar es de carácter subjetivo, ya que fija la fuente del principio fundamental de la Ley de la razón en el valor equivalente entre los hombres como personas morales libres e iguales. Siendo su principal inferencia racional, el reconocimiento de su condición de titular de un estatuto de derechos naturales e inherentes a la personalidad humana;

Tercero. La Ley de la razón es pública, también, porque sería el centro de referencia de razones políticas que configuran una base de entendimiento con respecto a un bien común: la protección y respeto de la humanidad, esto es, la libertad e igualdad de los hombres como seres de fines y;

Cuarto. El estándar es de carácter público, porque el acceso a los deberes normativos de la Ley natural está abierto a todos los hombres. Solamente basta la posesión de las facultades de la razón. La norma de justicia de la Ley natural supone la capacidad intelectual del hombre para el *sentido de justicia*, que le permita acceder, comprender y comprometerse moralmente con sus principios. Locke, así, traslada a los hombres la responsabilidad moral de configurar un espacio de convivencia social que sea pacífico y justo, porque se ajusta a la idea de bien común ínsita en los deberes morales de la Ley de la razón.

De acuerdo con lo expuesto, la relación de la Ley natural con la libertad e igualdad del hombre como persona moral es la base de su rango como norma pública de equidad, que define el universo de lo propiamente humano. Según esto, la Ley de la razón encarna principios de justicia universales que no dependen de las convenciones particulares de una sociedad. Son deberes morales universales y objetivos, que definen el modo de convivencia de la comunidad humana. Asimismo, la correspondencia entre Ley natural con justicia universal debería su origen a los estoicos, “quienes defendían la idea de que, en virtud de la facultad humana y compartida entre los hombres, de la razón, deberían ser considerados ciudadanos de una cosmopolis sometida a una Ley de la razón común, en vez de ser políticamente divididos en ciudades distintas”¹¹². La Ley natural de la razón es, por tanto, la base pública de entendimiento con respecto a una idea regulativa de justicia, que es propia de los vínculos que se deben los hombres en su pertenencia a la comunidad humana. Los vínculos morales recíprocos como miembros, todos, de la comunidad humana son, además, la base fundamental de la moral pública de la, posterior, sociedad política.

¹¹² Gough, J.W., *John Locke's political Philosophy. Eight Studies*, Second edition, Oxford University Press, London, 1973, p. 1.

Dicho lo anterior, quisiera explicar el significado de la premisa de Locke que identifica la Ley de la razón como la norma que caracteriza los vínculos morales recíprocos del universo propio de la *comunidad humana*. El párrafo 77 del Segundo Tratado¹¹³ en parte adopta el argumento aristotélico de la sociabilidad natural del hombre producto de las fuertes obligaciones que Dios le habría impuesto tanto de necesidad como de conveniencia. De este modo, la inclinación natural a la sociabilidad respondería a una causa heterónoma fundada en el impulso de satisfacción de las necesidades de sobrevivencia y asistencia. Sin embargo, en la segunda parte del texto, Locke, señala que el Creador le otorgó al ser humano entendimiento y lenguaje, esto es, facultades racionales para que pudiera continuar su condición sociable y disfrutarla. Siendo eso así, parece ser que Locke atribuye a las facultades de la razón la condición de instrumento indispensable para que el hombre pueda conservar la sociedad y, al mismo tiempo, realizar el fin que les es propio dentro del orden de la Creación. En consecuencia es un deber moral del hombre procurar una vida en sociedad con otros y conservarla¹¹⁴, y para su consecución es ineludible la observancia de los deberes morales de la Ley de la razón. El ejercicio de la razón, entonces, es garantía de que la sociedad sea una comunidad humana, esto es, una donde los individuos están unidos por vínculos morales recíprocos de respeto y consideración, dada su común humanidad.

El deber de procurar y conservar una vida en sociedad sirve, además, a Locke para afirmar que los hombres, en el estado de naturaleza, forman una comunidad aglutinada en vínculos recíprocos de afecto y amistad¹¹⁵. La reciprocidad de los lazos morales en la comunidad pre-política guarda

¹¹³ “Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla. Y aunque todos ellos pudieron reunirse [...] todos estos individuos, tomados por separado o tomados en conjunto, no llegaron a formar una sociedad política, según veremos cuando consideremos los diferentes fines, vínculos y obligaciones de cada una de éstas” (Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción Carlos Mellizo, Primera edición <<Área de conocimiento: Humanidades>>, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 96).

¹¹⁴ Locke, John, *La ley de la Naturaleza*, ob., cit., pp. 48-50.

¹¹⁵ En opinión de Richard Ashcraft, en el marco de la comunidad natural existen vínculos morales recíprocos en cuya virtud, sus miembros, actúan en pos del bien común de la Ley natural. Con ello, nuestro autor rechaza las tesis que interpretan atomísticamente la vida de los individuos en el estado de naturaleza. Entiende que, “si no se presume que los individuos poseen la capacidad para actuar a favor del bien común en el estado de naturaleza, no se puede, desde el punto de vista de Locke, presumirse que lo harán en el marco de la sociedad política”. De este modo, Ashcraft concluye que la Ley natural presupone al interior de la naturaleza humana las capacidades, disposiciones y sentimientos para cumplir con las obligaciones morales de la Ley de la razón. Asimismo, establece entre la comunidad natural y la sociedad política un puente de constitución moral respecto a los mismos individuos. Pues el paso a la sociedad política requiere previamente, que hubiera entre ellos, conocimiento y amistad recíproca y, por tanto, confianza mutua en el marco de su vida en común. Para ello se basa en el párrafo 107 del *Segundo Tratado*, en el que Locke sostiene que el principio de consentimiento, históricamente ha sido el fundamento de origen de las sociedades políticas, conjeturando que “aquellos hombres [en el estado previo a la sociedad política] se dispensaban afecto mutuo y que ello los había animado a unirse en sociedad, así debe suponerse que había amistad entre ellos, y que confiaban los unos en los otros” (Ashcraft, Richard, *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman, London (UK), 1987, pp. 100-109).

correspondencia con la observancia de la idea de bien común ínsita en la Ley de la razón: el deber de preservar la humanidad propia y la ajena. Locke, de ese modo, establece el bien común del estado natural –que es antecedente de la sociedad política– en el valor del individuo como persona moral libre e igual y que, a la postre, será la premisa del pensamiento liberal-democrático. El pasaje de Hooker es citado por Locke en el párrafo 5 del Segundo Tratado, para apoyar la fuente de las obligaciones morales del principio fundamental de la Ley natural, en la igualdad de los hombres como seres de fines:

“La consideración de la igualdad natural ha hecho que los hombres sepan que no es menor su deber de amar a los otros, que el de amarse a sí mismos. Pues todas aquellas cosas que son iguales deben necesariamente medirse de una misma manera. Si yo no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre en la medida en que este otro hombre desea también recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré esperar que sea satisfecha parte alguna de ese deseo mío, si no me cuido de satisfacer el de ese semejante que sin duda tiene lugar en los demás, siendo todos de una misma naturaleza? Ofrecer a los otros hombres al que repugne ese deseo suyo, tiene por fuerza que causar en ellos el mismo pesar que causaría en mí. De tal manera, que si yo daño a alguien, debo esperar sufrir, pues no hay razón para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo he mostrado para con ellos. Por lo tanto, mi deseo de ser amado todo lo posible por aquéllos que son naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles a ellos el mismo afecto. Y ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros. (Eccl. Pol. Lib. I)”¹¹⁶.

Locke, además, recupera una idea presente en el lenguaje alegórico del mito, en concreto aquella que vincula la justicia en la ciudad con el respeto de los deberes prescritos por la justicia como norma de la humanidad. Pero reformulada en el anclaje de la justicia en el bien común que emana del respeto recíproco entre los individuos como personas morales libres e iguales. De hecho, nuestro autor caracteriza el estado de guerra como el abandono de la razón por el hombre, “la cual Dios ha concedido a los hombres para que se guíen por ella en sus relaciones mutuas, y que es el lazo común mediante el cual el género humano se une en camaradería y sociedad”¹¹⁷. Los imperativos morales de la Ley natural son susceptibles de ser conocidos por la razón humana¹¹⁸, porque es el presupuesto moral último del mundo creado por Dios, quien es razonable en sí mismo¹¹⁹. La relación de la Ley natural con la voluntad

¹¹⁶ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., p. 37.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 174

¹¹⁸ En el ensayo segundo de *La ley de la naturaleza*, donde se aborda los modos de conocimiento de la Ley natural, Locke omite entre ellas a la revelación. Dado que, la revelación sirve al hombre divinamente inspirado para experimentar o conocer al ser <<iluminado por la luz del cielo>>. Siendo eso así, el acceso a la Ley divina depende de poderes, que están más allá de las capacidades de nuestra razón natural (Locke, John, *La ley de la naturaleza*, ob., cit., pp. 17-18). En consecuencia, la revelación divina no sirve de fundamento para construir las razones políticas de una sociedad acorde con al Ley natural, pues no admitirían el escrutinio y crítica pública de los ciudadanos, en general.

¹¹⁹ “La ley natural es literalmente un mandato, que es promulgado hacia nosotros por Dios quien tiene legítimamente autoridad legislativa suprema sobre toda la Humanidad. Dios es, como si fuese, el soberano del mundo con autoridad suprema sobre sus criaturas; de modo que la ley natural es universal y asocia a la Humanidad dentro de una comunidad gobernada por ella” (Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.), The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts (US), 2007, p. 109).

de Dios debe su explicación a que, en su teoría moral, considera como principio primero y evidente, que la Creación tiene su origen en un acto de planificación y diseño racional de un Creador¹²⁰. Locke, así identifica en la creación un orden estable, cierto y regular que revela la existencia de un gobierno de leyes naturales sobre la acción de cada uno de los elementos de la creación. El hombre participa de ésta estructura teleológica, como parte que es de la Creación. Así pues, si los elementos de la Creación responden al plan teleológico, es de recibo que el hombre, en cuanto creación, esta dotado de un propósito y, por tanto, de una ley natural. El propósito sería evidente al haber sido dotado de razón por el Creador, facultad única y excepcional en comparación con el resto de las criaturas animadas¹²¹.

Es importante señalar, que la Ley de la razón a diferencia del resto de los elementos de la Creación, no es una ley científica que gobierne a los hombres como ocurre con los procesos físicos y naturales. Locke, reconoce que la Ley de la razón es normativa. Es una ley moral que prescribe imperativos de conducta humana: deberes. Con ello, descarta que la ley moral sea la deducción empírica de postulados a partir de la observación del comportamiento humano (Hobbes), así como que ésta sea innata al hombre. El *gobierno moral* de la Ley de la razón depende del ejercicio de las facultades de la razón. Pues es su único vehículo de acceso para validar la congruencia de las inferencias racionales, o deberes derivados. El carácter normativo de la Ley de la razón presupone, además, la capacidad del hombre para comprometerse

¹²⁰ El argumento que vincula la moralidad universal de la Ley de la razón con la voluntad de Dios, genera problemas lógicos insoslayables. Tan solo apuntaré que, el principal inconveniente de la argumentación de Locke, en este punto, es que no consigue escapar del dilema del voluntarismo o de la intrascendencia de Dios en la moral. En el primera caso, si los hombres deben obedecer la voluntad de Dios tan solo porque su moralidad, y por ende bondad y justicia, es la mera fuente divina, entonces, la moralidad sería pura voluntad arbitraria de Dios, lo que disuelve de todo sentido al concepto de moralidad en sí mismo. Por otra parte, si el deber de obedecer la voluntad de Dios es porque lo que ordena es objetivamente correcto, significaría que la corrección de la voluntad divina depende de la correspondencia de su voluntad con un estándar cuya obligatoriedad es ajena a la voluntad de Dios, y que, además, por ser externo es discernible por medios distintos al conocimiento de la voluntad de Dios. Respecto a los problemas lógicos del argumento teológico de la moralidad, recomiendo la lectura directa e incisiva de Stephen Law, en *Humanism. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2011, pp. 71-92.

¹²¹ "Nadie negará la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida [...] Dando esto por supuesto, sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por él, por lo que los astros giran en rotación ininterrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil [...] Es en obediencia a su voluntad como todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida; no hay nada tan inestable y tan incierto en todo este asunto de la constitución de las cosas como el no admitir leyes fijas y estables que rigen su manera de operar y que son apropiadas a su naturaleza. Parece justo, por tanto, preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida [...] Siendo esto así, no parece que sólo el hombre sea independiente de las leyes, mientras todo lo demás está sujeto a ellas. Muy al contrario, al hombre le ha sido prescrito un modo de actuar que está de acuerdo con su naturaleza; pues no parece que sea digno de la sabiduría del Creador formar un animal que es sobremanera perfecto y activo, y dotarle generosamente, por encima de las demás criaturas, de alma, intelecto, razón, y todo lo requerido para que pueda funcionar, y sin embargo no asignarle ninguna función; o, dicho de otra manera, hacer que el hombre sea la única criatura susceptible de ley, precisamente para que no pueda someterse a ninguna" (Locke, John, *La ley de la naturaleza*, ob., cit., pp. 3,4 y 12).

moralmente con las deducciones prácticas de la Ley natural. De acuerdo con lo anterior, Locke entiende que la conservación de la comunidad humana – aquella regida por los vínculos morales recíprocos de la Ley natural- demanda el los individuos el esfuerzo de sobreponerse a la tensión permanente entre la *apetencia natural* del interés propio, y el cumplimiento del interés común incluido en los deberes morales de la Ley de la razón:

“Si la ley de la naturaleza hubiera sido impresa en las almas de todos los hombres desde su nacimiento, ¿cómo es que los seres humanos, que tendrían sus almas instruidas por esa ley, no se ponen todos inmediatamente de acuerdo sobre ella sin dudarlo ni un momento, y muestran su disposición a obedecerla?”¹²².

Sin perjuicio del fundamento religioso de la Ley natural, su carácter adopta un significado profundamente humanista, al situar como su principio fundamental la *humanidad* como fuente de la libertad e igualdad entre lo hombres. El fundamento religioso no condiciona la validez de las conclusiones para la construcción de las bases de moralidad pública de la sociedad política. Es irrelevante la digresión entre creyente-no creyente, solo basta la pertenencia a la comunidad humana. A mayor abundamiento, para Locke una de las inferencias racionales de mayor importancia, es la concreción de la condición moral humana en un estatuto inherente de derecho naturales. Sin ellos se entiende que no es posible cumplir con el deber de preservar la humanidad propia y ajena¹²³. El argumento debe ser, además, interpretado en el contexto del esfuerzo de Locke por apoyar la existencia de obligaciones morales entre los hombres en el estado natural, a fin de controvertir la suposición de Hobbes, que considera la Ley natural, una simple norma de prudencia de los intereses propios. Se fija, así, entre Locke y Hobbes una diferencia que será trascendental en el desarrollo del pensamiento político, en especial con respecto al concepto de libertad, que condiciona el espectro de validez moral del marco de razones políticas que alimenten el centro de impulsión de las instituciones políticas y sociales. Según lo anterior, para Locke la comunidad humana pre-política es un estado de libertad, que se funda en la amistad y confianza mutua producto de la observancia de los vínculos morales de la Ley de la razón. Así pues, la libertad depende del imperio de la Ley natural, porque esta otorga a los individuos un punto de vista público en el que pueden reconocer el interés común y recíproco, de conservar la libertad e igual de la humanidad compartida. Sin embargo, para Hobbes el estado de naturaleza es uno de licencia, de ausencia de ley porque la Ley natural es simple norma de prudencia sobre la conveniencia y eficiencia de los medios

¹²² Ibídem., pp. 31-32. John Rawls considera que uno de los criterios para comprender el término <<natural>> de la ley, dice relación con que puede ser conocida mediante el uso de la razón, la que extrae sus conclusiones a partir de hechos generales evidentes y del diseño de la naturaleza. Incluido entre esos hechos generales se hallan las necesidades naturales, propensiones e inclinaciones de los seres humanos, las facultades y poderes. Todo lo cual nos relaciona en parte, y nos diferencia de los animales y otro tanto de la naturaleza. “La idea es que dada la fe de que Dios existe (o alternatively que la existencia de Dios puede ser demostrado mediante la razón), somos capaces de discernir a partir del orden natural, lo que son las intenciones de Dios hacia las que nos debemos dirigir, y entre éstas se encuentra aquella según la cual hemos de actuar en base a ciertos principios, en lo que corresponde a nuestras conductas recíprocas con los otros” (Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p. 110).

¹²³ Vid., Gough, John W., ob., cit., pp. 21-24.

para obtener una ventaja personal¹²⁴. No existe en el estado de licencia, un punto público de encuentro entre el interés común y el particular, que sea precursor de un orden basado en la paz y justicia de los lazos de amistad. Locke, en consecuencia, controvierte la aseveración de Hobbes que “había conmovido a su generación, en cuanto que el hombre no está sujeto a obligación moral alguna en el estado de naturaleza”¹²⁵.

Ahora bien, el tránsito desde el estado natural al estado civil no es producto de la insuficiencia de la Ley natural, sino consecuencia de la carencia de perfección virtuosa de los seres humanos. Por tanto, no cesa la aplicación de la Ley natural en el estado civil, “los principios de la Ley natural son principios fundamentales del Derecho y justicia aplicables a las leyes positivas y a las instituciones políticas y sociales”¹²⁶. La Ley de la razón vincula al hombre intrínsecamente, porque corresponde a la norma propia del universo del orden humano. Sin ella, la comunidad humana deviene en estado de agresión y guerra propio de la fuerza y de la bestialidad. En él, a diferencia de la comunidad humana, el valor de los individuos depende de la ley del más fuerte, lo que equivale al abandono de la razón.

Por consiguiente, la igualdad moral entre los hombres como principio fundamental de la Ley natural incluye un sentido público de justicia que, derechamente, excluye la interpretación de Hobbes como mera norma de prudencia en pos de la conservación de los intereses propios. La moralidad de la humanidad y su rasgo igualitario demuestra, en opinión de Locke, que la Ley natural es Ley de la razón, porque “ordena aquello que es mejor para los intereses de la Humanidad en totalidad, y es en aquel sentido racional para el Hombre”¹²⁷. Locke, así, de una parte distingue aquellas acciones motivadas exclusivamente en el interés propio, y que serían racionales en términos de prudencia, y aquellas que consideran los efectos de su acción en relación con el interés del conjunto de la Humanidad. La Ley natural fija en la libertad e igualdad de la personalidad moral, un punto de vista público para apreciar que es lo justo y equitativo dentro de la comunidad humana. Lo que, al mismo tiempo, significa el rechazo de que la justicia y equidad queden a merced de la estimación parcial y divisiva de los intereses propios, o de la ley del más fuerte. La Ley de la razón es norma de justicia y equidad pública, puesto que condiciona la persecución del interés propio al respeto de la moral universal y objetiva de la Ley de la razón. Sin ella el estado entre los hombres es de lucha, dominación bruta y guerra permanente por conseguir, que entre los numerosos intereses propios concurrentes, el predominio de los suyos en desmedro de los del resto. Son ilustrativos ciertos pasajes correspondientes al octavo ensayo de *La Ley de la naturaleza*, donde critica a Hobbes por restringir la Ley natural a lo

¹²⁴ “Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”. (Hobbes, Thomas, *Leviathan. Antología de Textos Políticos. Del ciudadano y Leviathan*, Enrique Tierno Galván (ed.), estudio de contextualización Richard Tuck y traducción Andrée Catrysse y Manuel Sánchez Sarto, Tecnos, Madrid, 2013, p. 171).

¹²⁵ Gough, J.W., ob., cit., p. 3.

¹²⁶ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p. 110.

¹²⁷ Simmons, John A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey (US), 1992, p. 39.

justo y equitativo según el interés propio. Locke, conecta la justicia de la Ley natural con imperativos de moralidad que vinculan la razón con un sentido de justicia, que se sobrepone a las máximas de acción orientadas exclusivamente por la apetencia de los intereses particulares. Así pues, el carácter público de la norma de justicia y equidad encarnada en la ley de la razón sería la garantía de orientación del hombre hacia una idea regulativa de civilización:

“Si la principal ley de la naturaleza fuese que cada hombre debe mirar por sí mismo y por sus asuntos privados, aquellos magnos ejemplos de virtud que han sido consagrados por los testimonios de la historia escrita deberían ser dados al olvido para que el recuerdo de tanta insensatez y tanta perversidad fuese borrado por completo [...] Además, como no hay nada tan sagrado que la avaricia no haya violado en algún momento, si nuestro deber estuviera basado en el lucro y si la utilidad fuese reconocida como norma de lo justo, ¿qué otra cosa supondría ello, sino abrir la puerta de toda clase de vicios? [...] no puede ser que la ley primaria de la naturaleza tenga que ser necesariamente violada. Pero si la utilidad privada de cada uno es el fundamento de dicha ley será quebrantada inevitablemente, pues es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo [...] cuando un hombre acapara para sí todo lo que puede, está quitando de otro lo que añade a su propio acervo, y no es posible que nadie se haga rico como no sea a expensas de otra persona [...] Es obvio que sucede lo contrario si ponemos el fundamento de la virtud en otra cosa; las virtudes no pugnan entre sí ni hacen que los hombres se enfrenten los unos con los otros, sino que se complementan y protegen mutuamente”¹²⁸.

De acuerdo con lo anterior, el valor universal y objetivo de la humanidad es sostén de los deberes morales de la ley de la razón, cuya observancia permite que los hombres disfruten del bien común y la justicia, de la comunidad humana. Asimismo, el principio fundamental de la Ley de la razón, que ordena preservar la Humanidad propia y ajena, “sugiere que es la irracionalidad de tratar a los otros como si fueran distintos a nosotros mismos lo que establece su inmoralidad”¹²⁹. El principio fundamental de la Ley natural, es norma de equidad y justicia pública cuyo respeto y garantía para **todos** permite la consecución de fines de amistad, libertad y armonía. Lo anterior significa, que la concepción de justicia responde a una de carácter distributivo, la que conforme a la prescripción del igual valor moral entre los hombres, permite legítimamente concluir que:

“Locke no considera que las reglas morales debieran ser consideradas como si estuvieran dirigidas a la consecución de la maximización de la cantidad total de felicidad en el mundo (como usualmente lo caracterizan los utilitaristas). Sino que Locke parece pensar que las reglas morales están dirigidas a la garantía de una existencia decente y confortable para todas las personas, siendo inaceptable aceptar sacrificios de unos individuos a favor de otros para, así, aumentar la cantidad total de felicidad”¹³⁰.

¹²⁸ Locke, John, *La Ley de la naturaleza*, ob., cit., pp. 96 y 98-100.

¹²⁹ Simmons, John A., ob., cit., p. 41.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 57. En un mismo sentido se pronuncia Rawls, quien considera relevante desatacar que la ley fundamental de la naturaleza es un principio de justicia distributivo. “Con esto quiero decir que, no nos ordena promover el mayor bien público, es decir, para proteger al mayor número de personas. Sino que, expresa su preocupación por cada persona: dado que la Humanidad ha de ser preservada, en tanto como sea posible, en tanto que todos son miembros de la Humanidad”. (Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p. 120).

La interpretación de la justicia, por Locke, como una de carácter distributivo antes que agregativo, también, encuentra respaldo en un pasaje del ensayo octavo de la *Ley de la Naturaleza*, donde critica la concepción de Ley natural de Hobbes, como norma de equidad y justicia privada:

“Las obligaciones de la vida no pugnan entre sí ni arman a los hombres para que luchen unos contra otros; supuesto lo cual, se sigue necesariamente, en segundo lugar, que los hombres están (según dicen) en un estado de guerra por ley de la naturaleza, de tal manera que toda asociación humana es abolida, así como toda confianza mutua, la cual es vínculo que mantiene a una sociedad unida. Pues ¿qué razón hay para el cumplimiento de las promesas, qué salvaguarda de la sociedad, qué conveniencia entre los hombres, si todo lo equitativo y justo lo identificamos con lo útil? ¿Qué otra cosa podrá ser el trato entre los hombres sino fraude, violencia, odio, rapiña, asesinato y otras cosas de este tipo, cuando a cada individuo no sólo le está permitido, sino que le es necesario arrebatarle a otro por todos los medios de lo que éste, a su vez, está obligado a defender?”¹³¹.

Por lo tanto, la teoría moral de Locke redundaba en una concepción de justicia política, que rechaza la utilidad o la apetencia del interés propio como como fundamento moral de las acciones humanas, en el marco de la comunidad humana y, posterior, sociedad política. La legitimidad del orden político debe depender de la observancia del principio fundamental de la Ley natural, y de sus correspondientes inferencias racionales, o deberes derivados. Solo así, pueden los hombres organizar la sociedad política en vínculos de justicia, paz, armonía y libertad. El carácter deontológico de la Ley natural enfatiza la preservación de la Humanidad en su conjunto, como fin de la ley natural, y de bien común de las leyes civiles de una sociedad política. Asimismo, el carácter distributivo de la justicia y equidad pública no condiciona o pone en riesgo la individualidad, de acuerdo a lo que decida la mayoría, porque el principio fundamental de la Ley de la razón –el valor supremo de la humanidad- actúa como límite a la regla de decisión de la mayoría¹³². Con justa razón, Simmons estima que a pesar de la mezcla de argumentos teológicos y seculares, en la teoría moral de Locke es posible hallar, al menos, en lo que atañe a su conclusiones, un punto de afinidad con Kant:

”[Ciertamente] no en cuanto a sus fundamentos, en donde Kant debe argumentar conforme a una fuente de la obligación moral que Locke nunca habría aceptado, como única fuente. Aunque más obvia son las similitudes en los contenidos de las teorías morales que surgen a partir de estas fundamentaciones. Para teorías

¹³¹ Locke, John, *La Ley de la Naturaleza*, ob., cit., p. 100.

¹³² Willmoore Kendall, en 1941, publicó un controvertido artículo en la Revista de Estudios de Ciencias Sociales de Illinois, XXVI, N°2, donde cuestionaba la interpretación comúnmente aceptada acerca del carácter individualista de la teoría política de Locke. Según él, Locke mas que salvaguardar los derechos individuales, fundamenta un Gobierno que exige completa obediencia, y que no puede ser removido a menos que las condiciones sean tan malas que la mayoría del pueblo decida levantarse en rebelión. En su interpretación acusa a Locke de colectivista, porque los derechos de los individuos en el estado civil son creados por la ley positiva, y, por ende, depende del arbitrio del soberano: de la mayoría política. Un interesante examen del artículo citado de Kendall y refutación, se encuentra en el estudio segundo de J W. Gough, “The Rights of the Individual”, *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, ob., cit., pp. 27-51.

que comienzan con algo similar al segundo imperativo categórico de Kant parece natural derivar un cuerpo de derechos y deberes que es claramente Lockeano¹³³.

Conforme a todo lo expuesto, el carácter teleológico de la Creación permite afirmar que el propósito de la comunidad humana es la justicia expresada en los vínculos morales recíprocos de consideración y respeto entre sus miembros. Asimismo, la Ley natural es la norma de la Creación que hace posible la participación del hombre, en el orden regular y estable del plan de su arquitecto. Por tanto, la idea de bien común ínsita en la Ley de la razón relaciona la justicia con la norma propia del orden humano, y su gobierno moral solo es posible en la medida que sea aceptado que el *sentido de justicia*, es una parte importante de las facultades intelectuales de la razón. Siendo eso así, la Ley de la razón es una base pública de entendimiento entre seres razonables y racionales, capaces mediante inferencias racionales de la Ley natural, construir un marco normativo de razones políticas, que sea fundamento de un orden pacífico y justo hermanado en amistad cívica. La deducción racional más importante son los derechos naturales inherentes al hombre, ya que encarnan el criterio normativo que permite distinguir cuáles las relaciones políticas acordes con la idea de justicia propia de la comunidad humana, de aquellas que se apartan de sus vínculos morales recíprocos y abandonan la razón, decantándose hacia el estado de guerra.

En suma, el principio fundamental de la Ley de la razón actúa como principio último de legitimación del proceso deductivo-racional de las razones constitutivas del orden normativo congruente con la idea de justicia de la Ley natural. La Ley natural no dice expresamente qué y cómo deben comportarse los hombres, sino que se limita a prescribir un criterio general de justicia. Es posible afirmar, que la Ley natural establece un marco de referencia para el diálogo, acuerdo y validez moral de las razones políticas planteadas para justificar moralmente las inferencias racionales. “Lo que Locke quiere decir al señalar que una ley natural particular (no-fundamental, o derivada) es demandada por la razón, es que la ley natural derivada pueda ser racionalmente justificada en base a la ley natural fundamental”¹³⁴. La Ley fundamental especifica el fin último, y todas las demás normas de la Ley natural son parte de ese cuerpo de reglas orientadas a la promoción, en la mejor forma posible, a la preservación de la Humanidad¹³⁵. Asimismo, la congruencia de las inferencias racionales con su principio fundamental es una exigencia inderogable de justicia, que es signo de identidad del universo de convivencia humano, tanto en el estado natural y civil.

- El criterio normativo de los derechos naturales del hombre: entre la justicia del estado acorde con la Ley de la razón, y la fuerza del estado de guerra.

Los derechos naturales son mencionados en forma general por Locke: vida, libertad y posesiones. Sin embargo, los derechos y libertades naturales corresponden al reconocimiento del carácter moral de los hombres como seres de fines. De este modo, los seres humanos son titulares del derecho a una

¹³³ Simmons, John A., ob., cit., p. 43.

¹³⁴ Lloyd Thomas, D.A., *Locke on Government*, Routledge, New York (US), 1995, p. 16.

¹³⁵ Simmons, John A., ob., cit., pp. 50-51.

igual libertad para decidir y disponer de su persona y posesiones, del modo como lo estime, con respeto a los deberes morales de la Ley natural. La igualdad entre los hombres, así, se establece sobre la base de la posesión común de los rasgos de humanidad y, en consecuencia, nadie puede alegar en virtud de la naturaleza, precedencia o autoridad con respecto a otro. La igualdad de los hombres en virtud de la Ley natural consiste en el estado de independencia unos con respecto a otros. La libertad e igualdad son los valores que sirven de fundamento a los principios de justicia, que expresan los vínculos morales recíprocos del estado natural basado en el respeto del valor equivalente de cada uno de sus miembros, como persona moral. Asimismo, el respeto de la condición moral de los seres humanos se traduce en el reconocimiento de una amplia zona de autonomía para elegir y desarrollar un plan de vida, disponiendo de su persona y bienes. Nadie por naturaleza, es ni amo ni siervo. Todo poder y jurisdicción son recíprocos, nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Por lo tanto, el reconocimiento a todos los hombres del derecho a una igual libertad, es la base de la justicia de la comunidad humana y de la sociedad política. La pertenencia a la comunidad humana implica el respeto y protección de su libertad como persona moral. Pues, como bien dice Locke la libertad es el fundamento de todas las otras cosas, porque aquel que en el estado de naturaleza arrebató la libertad de algún otro, necesariamente, debe ser considerado como alguien que tiene la intención de arrebatar todo lo demás¹³⁶. La libertad sirve al cumplimiento de la Ley natural, porque reconoce tanto el derecho a la persecución de sus fines individuales, como el derecho a la independencia con respecto a la voluntad particular ajena. De este modo, el derecho natural a una igual libertad como persona moral es, también, el criterio normativo que establece la ilegitimidad de la fuerza como norma de ordenación social. Los principios de justicia de libertad e igualdad nacen de la naturaleza común, que comparten todos los hombres forjando un lazo que integra a los seres humanos en la comunidad *de lo humano*. “[Sin que] pueda suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo, como si éste hubiere sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros”¹³⁷. En cierto modo, la caracterización de la comunidad humana recuerda a la digresión de Aristóteles comentada, sobre que lo propio de las relaciones humanas es la mediación de deberes de justicia, no siendo así en la que existe con las cosas.

De este modo, el derecho a una igual libertad establece un límite entre lo que es la justicia y la fuerza, que distingue los vínculos propiamente humanos del estado natural, de aquellos basados en la animalidad de la ley del más fuerte del estado de guerra. El primero consiste en la organización de la vida en sociedad conforme a los preceptos de justicia de la Ley de la razón, en tanto que el estado de guerra consiste en el abandono de la razón. La contraposición

¹³⁶ Vid., Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., p. 47. La pérdida de la libertad representa el abandono de la razón, esto es, el estado de guerra. Es, por tanto, la negación de la Ley natural, base del estado natural y, por extensión, de la sociedad política. Precisamente, el estado de guerra consiste en el interés de individuación encaminado a someter a los demás a su voluntad absoluta y arbitrio. Así pues, el estado de guerra en Locke alcanza un significado, más amplio, que la nuda violencia. Es la pretensión de dominio injusto basado al margen de los deberes morales de la Ley de la razón.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 38.

entre justicia y fuerza aparece en el Capítulo 3 “Del Estado de Guerra”, y en la descripción del poder despótico en el párrafo 172. Éste último es particularmente gráfico, describe el poder despótico como uno que la naturaleza jamás concede, porque es una deducción racionalmente imposible de la Ley natural. De tal modo que, aquél que reclama dicho poder deber ser por considerado por los demás como un *agresor*, ya opta por abandonar la ley del gobierno moral de los hombres. La elección del agresor, así, disuelve el lazo común mediante el cual el género humano se une en camaradería y comunidad. El agresor decide seguir el camino de la fuerza, como medio de dominación social, la opción es un acto de rebelión contra los de su *propia especie* -seres racionales y razonables- uniéndose a la de las bestias.

La coincidencia con Hobbes entre un “estado de naturaleza y el estado de guerra, en Locke se modifica al restar a la guerra, dentro de la pluralidad natural, un espacio que es ocupado por la paz”¹³⁸. La observancia de los derechos naturales otorga a los individuos la posibilidad de organizar la convivencia social conforme al espacio humano del gobierno de la Ley moral de la razón. Siendo su contrapunto el estado de dominación basado en la fuerza y coacción, que es propio de las bestias¹³⁹. El rechazo de la fuerza como criterio válido de legitimidad política, posee un alcance que va más allá de la mera coacción física. La antinomia entre fuerza y justicia incluiría a todos los sistemas sociales, cuya organización de las relaciones políticas de los ciudadanos vulnera el *sentido de justicia* contenido en el deber de preservar, en su conjunto, el valor moral de la Humanidad. La fuerza supone todos aquellos actos de dominación social y política, que sean incompatibles con el respeto y protección de la moralidad básica y universal, que une a los hombres en el lazo común de la Ley natural.

De acuerdo con lo anterior, el respeto y protección del derecho natural a una igual libertad para todos los seres humanos es el criterio normativo, que permite distinguir entre un estado de convivencia basado en la justicia, o la fuerza. Pero, ¿cuál es el significado de la libertad en la teoría de Locke?. Es importante responder a ella, porque la igualdad lo es con respecto a la condición libre de los seres humanos. Para ello, es necesario recordar que la libertad depende del imperio de la Ley natural. La libertad, de ese modo, esta integrada por deberes negativos y positivos. De una parte, la libertad es un orden protector que reconoce una dimensión de autogobierno individual del plan de vida personal. Es una esfera de libertad, que expresa el deber negativo hacia los terceros de considerar la autonomía, como un límite de no injerencia ni interferencia. La libertad concebida como orden protector, coloca a los hombres a buen recaudo de las pretensiones de aquellos, que abandonando la razón, buscan convertir a los otros en instrumentos a disposición de los fines de su voluntad particular. Por su parte, los deberes positivos dicen relación con

¹³⁸ Fernández Santillán, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992, p. 19.

¹³⁹ Locke en el párrafo 1 número 4 del Capítulo I de del *Segundo Tratado* fija la premisa de que la legitimidad de la sociedad política, no puede seguir fundándose en el criterio del dominio privado y jurisdicción paternal. Tales presupuestos, los juzga ilegítimos, porque dan origen a un gobierno refractario a la Ley de la razón, donde los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas, que imperan entre las bestias: el más fuerte se alza con el poder.

la restricción de la esfera de autodeterminación individual, especialmente en la apropiación de los medios materiales para el ejercicio del autogobierno individual, a fin de conservar el valor equivalente de los hombres como personas morales¹⁴⁰. Los deberes positivos tienen importancia con respecto al tratamiento del acceso a las condiciones materiales para ejercer la libertad de la personalidad moral. Pues, sin ellos carece de significado el deber negativo de prohibición de tratar a los seres humanos como instrumentos al servicio de una voluntad ajena. Son un complemento indispensable del carácter de la Ley natural como norma de justicia y equidad pública, porque obliga a conceder a los planes de vida del resto, el mismo valor que los propios. Por tanto, la Ley de la razón impone el deber de promover la concreción del plan de vida propio y el de los demás¹⁴¹.

De este modo, el cumplimiento del principio fundamental de la Ley natural exige un compromiso moral de adecuación, entre la dimensión de la libertad como autonomía (orden protector) y aquella que se vincula con deberes positivos, que limitan el horizonte de validez moral de los fines individuales. Así pues, la idea de bien común sobre la que pivota la justicia de la Ley natural, intenta conciliar el espacio de autogobierno individual caracterizado por la concurrencia competitiva de los intereses plurales y singulares de los mudadizos planes de vida, con el interés general de conservar la condición moral de los ciudadanos.

La consideración conjunta de ambos deberes, en tanto inferencias racionales de la Ley de la razón, definen un contexto en el que derecho de propiedad es una extensión del principio fundamental de la Ley natural. Así pues, la propiedad adopta la forma del derecho primigenio, de todos, al acceso de las condiciones materiales que aseguren el estado de independencia de unos con respecto a otros¹⁴². La propiedad es una prolongación de la

¹⁴⁰ La relación que Locke establece entre apropiación y transformación de los bienes del mundo externo, le permite argumentar a favor de la legitimidad del tránsito del estado inicial de propiedad común de las cosas hacia la propiedad individual. Es así, el trabajo personal el título que justifica la apropiación exclusiva, ya que el esfuerzo y energía dedicado al proceso de apropiación y/o transformación sobre la cosa, añade en ella una parte de su personalidad, que es base de su propiedad sobre su cuerpo. "Cada hombre tiene [...] una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor añade ella algo que es de sí mismo, es por consiguiente propiedad suya" (Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., pp. 56-57).

¹⁴¹ Vid., Simmons, John A., ob., cit., pp. 41-42.

¹⁴² La interpretación del derecho de propiedad como una inferencia racional de los principios de moralidad de la ley de la razón, es destacada por Bernard Crick. En especial, su interpretación dentro del marco general del derecho de rebelión debido a la violación de los derechos naturales. Así, presta atención a la expresión <<estate>> empleada por Locke, en la mención de los derechos naturales, cuando dice que todos los hombres nacen con derecho a la vida, libertad y <<estate>>. En su opinión, considerando que los derechos naturales son la base de legitimidad del ejercicio del poder político, y, además, del vínculo fiduciario entre gobernantes y gobernados, entiende al respecto lo siguiente: "Si estos derechos son violados por el Gobierno, el pueblo puede recuperar los derechos que tan solo han confiado al Gobierno. En Locke cuidadosamente se asegura un derecho a la revolución. Entonces, ¿qué significa 'estate'? No parece que comprenda el significado general de derecho de propiedad (que puede ser justificado en términos de Locke) sino una combinación de una mínima cantidad de posesión que pueda garantizar nuestra independencia, autonomía individual y 'estate', que

racionalidad moral, que subyace al significado de la libertad e igualdad de los derechos naturales. No puede la propiedad en sí misma entrar en contradicción total y absoluta con los vínculos morales recíprocos de la Ley natural, al punto de comprometer la base de amistad y afecto mutuo, indispensable, para que exista el paso a una sociedad política. Los deberes positivos de la Ley natural son límites a la apropiación individual de bienes materiales, que en principio son comunes a todos los hombres. Por tanto, los límites condicionan la legitimidad del ejercicio del derecho en cuya virtud se transfiere resta del acervo común de medios materiales, que son necesarios para todos a fin de ejercer su libertad. De una parte, se establece un límite externo que prescribe dejar suficientes recursos materiales para permitir el ejercicio del derecho de apropiación de los demás. De otro, se impone un límite interno que ordena utilizar efectivamente los bienes apropiados, evitando que una parte de ella perezca, se destruya por su no uso, o sea aplicado a fines que no propendan al cumplimiento de la Ley de la razón¹⁴³. Ambas limitaciones reconocen la importancia de los medios materiales, en tanto condiciones indispensables para que todos puedan ejercer su derecho a libertad e independencia. Las limitaciones al ejercicio del derecho de apropiación ordenan considerar, como razones morales de la Ley natural: el igual valor de los planes de vida de los demás.

Es posible afirmar, que una interpretación adecuada de los límites de la apropiación, como manifestación de los deberes de la Ley de la razón, considera que el estado de libertad e independencia supone tener derecho al acceso a una cuota de medios materiales suficiente, para la subsistencia y desarrollo del autogobierno individual. El derecho de propiedad sería una dimensión complementaria de la libertad como orden protector. Una lectura en

tendría la connotación de estatus o dignidad" (Crick, Bernard, *Democracy. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2002, p. 42).

¹⁴³ El uso de la propiedad en consonancia con el fin de la ley de la razón, esto es, la preservación de la Humanidad en su conjunto, es un requisito que tiene especial sentido para los bienes no perecibles (la tierra en la época de Locke). Locke, así, dirige una crítica dura e implacable a la clase aristocrática cuya concentración de la propiedad sobre la tierra, la que es deficientemente utilizada, debido a sus costumbres de vivir a crédito más allá de su condición, malgastando la riqueza común. "El mensaje de Locke es que si la agricultura deficitaria ha desperdiciado nuestras riquezas, entonces solamente la practica de la industria en general y la frugalidad, unida al comercio bien ordenado restaurará la riqueza de la Nación". Por tanto, la legitimidad de la propiedad está unida al principio de la ley natural que descarta usos no beneficiosos para la Humanidad en su totalidad, y, dicho mandato se extiende incluso a la posterior invención del dinero. Por lo que, la interpretación de la propiedad y el dinero en consonancia con los deberes de la ley natural, permite descartar la acusación a Locke, de haber argumentado a favor de la propiedad y el dinero, como instrumento de acumulación de riqueza y poder, que transforma en *papel mojado* las limitaciones a la apropiación de la ley natural. "Los objetivos teóricos y políticos, de Locke, en el tratamiento de la propiedad reforzaron conjuntamente la importancia y el compromiso con la ley natural, de aquellos que cultivaban la tierra en beneficio de la Humanidad [...] Locke insiste en que aquellos que cultivan la tierra contribuyen al bien común, en tanto que aquellos que no lo hacen son propietarios improductivos, y desde el punto de vista social, individuos inútiles". Acto seguido, el invento del dinero es legitimado no como un medio para acumular riqueza sino que, también, le seguiría el imperio de la ley natural, en el sentido que su legitimidad radica en que es un medio que promueve el comercio y, por tanto, el uso eficiente de la tierra cuyo excedente hace posible un círculo donde la propiedad participa de un mandato de beneficio social (Vid., Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, pp. 266-277).

este sentido ayuda a dotar de mayor coherencia a su teoría de justicia. Especialmente, cuando se hace frente al polémico parágrafo 50 del Segundo Tratado acerca de la invención del dinero, y su función de consentimiento tácito de las desigualdades sociales y económicas, productos de la desigual distribución de los bienes materiales. Para responder, es necesario decir que la sociedad natural de Locke, admite la existencia de desigualdades materiales como consecuencia de las distintas capacidades de industria entre los hombres. Siendo legítimas en la medida que la adquisición haya respetado los límites internos y externos, ya citados. Luego, la aparición de las relaciones de intercambio comercial es receptivo al interés de acumular propiedad, pero para satisfacer otras necesidades distintas a la mera subsistencia, y siempre que el exceso de propiedad, no se deteriore y desperdicie. La extensión de las relaciones comerciales habría dado lugar a una desigual distribución de los recursos naturales, pero aún limitada por la restricción interna, del aprovechamiento y uso conforme a la ley natural. Así dicho, se arguye que la introducción del dinero amplía las alternativas del uso social de la propiedad, pues permite la posesión de grandes porciones de tierras, cuyo excedente de producción puede ser intercambiado comercialmente por dinero.

La determinación del sentido del *consentimiento tácito* del dinero, debe ser situado en el marco del contexto histórico dominado por la escasez y un estado de desigualdad en la distribución de los bienes naturales. Pues, la lectura aislada del parágrafo 50, da a entender que el dinero permite un derecho ilimitado a la acumulación de propiedad, ya que el exceso puede ser intercambiado por riquezas no perecibles. No siendo afectado el igual derecho del resto a la apropiación¹⁴⁴. Sin embargo, sería posible sostener una interpretación distinta que vincule los límites de la propiedad con la inderogabilidad del derecho natural de libertad e independencia. Desde este punto de vista, el consentimiento vinculado a la invención del dinero, no puede brindar legitimidad a un derecho ilimitado de acumulación de los medios materiales de vida. Se opone al principio último de justicia de la Ley de la razón. En especial, al derecho natural a una igual libertad, entendida como garantía de protección a la personalidad moral. En este sentido, me parece razonable la lectura que hace Simmons, “el consentimiento con respecto al uso del dinero, equivale al consentimiento a la desigual distribución de los bienes naturales, pero en él no se consiente al estado de dependencia”¹⁴⁵. La garantía del derecho natural de libertad dependería de la aceptación de que en la sociedad natural, marcada por el contexto de la escasez y del comercio, los límites de la propiedad continúan vigentes. Particularmente el límite externo correspondiente al derecho a una cuota de los bienes comunes para proteger su estado de independencia. De ese modo, en la sociedad política los no propietarios tienen derecho a una distribución de la riqueza, al menos en una cantidad acorde con el derecho natural a una igual cuota de los bienes que, en origen, eran comunes a toda la humanidad.

Por lo demás, ésta lectura sobre la ausencia de base de legitimidad moral, conforme a la Ley natural, de un derecho natural a la acumulación

¹⁴⁴ Vid., Macpherson C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción Juan-Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 206-207 y 239-240.

¹⁴⁵ Simmons, John A., ob., cit., p. 294.

ilimitada de propiedad es concordante el debate entre Locke y Filmer respecto al estatus jurídico de la propiedad. En el parágrafo 41 del *Primer Tratado*, Locke controvierte la legitimidad moral del argumento de Robert Filmer, por el que justifica entregar a un solo hombre la soberanía y propiedad absoluta de toda la Tierra. Según Locke, el argumento de Filmer equivale a premunir a un solo hombre del poder absoluto para hacer depender, de su entero arbitrio y voluntad, la vida o muerte de una persona. Por lo demás, la arbitrariedad moral de semejante poder se debe a que, ni la Ley natural ni las escrituras religiosas, sustentan una interpretación en cuya virtud Dios, o el arquitecto racional, haya establecido la desigualdad moral entre los hombres. En particular, que el orden de la Creación conceda a un solo hombre el poder de tratar a los demás como *dominio privado*, relacionándose sin que medien deberes de justicia recíprocos sino como se hace con las cosas e instrumentos¹⁴⁶.

A mayor abundamiento, la relación de los límites de la apropiación individual con el principio fundamental de la Ley de la razón concurren en la justificación racional de otro deber positivo, el de caridad. Es un derecho natural que se reconoce a favor de aquellos, que no pueden procurarse por sí mismos, los medios materiales para la subsistencia y autonomía. La interrelación aparece en la cita de Hooker utilizada por Locke en el parágrafo 5 del Segundo Tratado, “[la igualdad entre los hombres como personas morales] es fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente, sobre la cual basa los deberes que tenemos para con los otros, y de la cual deduce las grandes máximas de justicia y de la caridad”¹⁴⁷. El parágrafo 42 del *Primer Tratado*, también, se refiere al citado derecho bajo el argumento de que las posesiones materiales carecen de primacía frente al derecho a la vida de sus semejantes¹⁴⁸. Así pues, Locke estima que toda persona tiene derecho a una cantidad de bienes suficientes para asegurar su

¹⁴⁶ “Si esto fuera verdad [el que se conceda a una sola persona (monarca absoluto) la propiedad del mundo completo, pudiendo denegar al resto de la Humanidad el derecho a la subsistencia si es que no le reconocen su autoridad y obediencia] no existe argumento por el que exista semejante *Propiedad* [...] dado que es más razonable estimar que Dios pide a la Humanidad que se reproduzca y multiplique, concediendo mas bien a todos el derecho a disfrutar de los alimentos y de las demás ventajas de la vida, medios materiales que Él ha proveído de modo suficiente para todos. Lo que se opone a pensar que Dios les hace depender su subsistencia de la Voluntad de un solo Hombre, que debería tener el Poder para destruirles completamente cuando así lo quisiese, y no poseyendo mayor valor que ningún otro Hombre” (Locke, John, “The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer”, *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, New York (US), 1988, pp. 169-170).

¹⁴⁷ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., p. 37.

¹⁴⁸ “Sin embargo, sabemos que Dios no ha dejado a ningún hombre a merced de la voluntad de otro, de modo que pueda hacerlo perecer de hambre si así lo desea: Dios el Señor y Padre de todo, no ha concedido a ninguno de sus hijos semejante Propiedad, en lo que corresponde a su porción que corresponde a los bienes de éste mundo, sino que reconoce a su Hermano necesitado el derecho al excedente de sus Bienes; de manera que no puede de modo justificado denegárselos, cuando sus necesidades urgentes lo apremian. Y, por tanto, ningún hombre puede poseer siquiera semejante poder sobre la vida de otro, sea por Derecho a la propiedad del suelo o de sus posesiones [...] De acuerdo a la justicia todo hombre tiene derecho al producto de su trabajo honesto, y las adquisiciones legítimas de sus ancestros; de modo que *Caridad* da a los hombres el derecho sobre la abundancia de otro, en la medida que ello lo coloque a salvo de las necesidades urgentes, cuando carece de los medios para procurarse por sí mismo la subsistencia” (Locke, John, “The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer”, ob., cit., p. 170).

subsistencia. “El derecho natural a la caridad es un derecho compensatorio a favor de los necesitados, de concurrir a una parte del excedente de los propietarios”¹⁴⁹. El carácter natural del derecho a la caridad y, por tanto, su mantención en el tránsito desde el estado natural al estado civil, se justifica en cuanto que garantiza el acceso a los bienes materiales para conservar nuestra humanidad. Siendo, por tanto, una inferencia racional del principio fundamental de la Ley natural, cuya renuncia no es posible, porque significaría conceder a los demás el derecho a destruirnos, o que permita que nos conduzca al perecimiento.

Por lo tanto, el consentimiento tácito del dinero lo es con respecto al objetivo de facilitar el comercio, y liberar a las personas de una existencia limitada al día a día. Pero, en ningún caso, la propiedad puede convertirse en fuente de un poder absoluto que disuelva los vínculos morales recíprocos, que mandata la Ley de la razón. También es cierto, que éste consentimiento implica una aceptación a las desigualdades materiales de la sociedad civil. Pero, no resulta razonable atribuirle al mentado consentimiento, la validación moral de un derecho ilimitado a la acumulación de propiedad, indiferente al grado de desigualdad material, y que conduzca forzosamente a los individuos a una posición contraria a la idea de libertad: sumisión y dependencia a una voluntad ajena. Como bien dice Simmons, no es posible aceptar el uso de la teoría de Locke como un intento de condonar la injusticia social:

“No hace falta, que las reformas sociales demandadas por la teoría de los derechos de Locke involucre redistribuciones de igualación de la propiedad, pero sí al menos se requeriría la creación de formulas genuinas de oportunidad para asegurar a todos el derecho a la autonomía. La apropiación incluso hasta después de la invención del dinero debe aún estar condicionada por el límite de la cuota justa (asumiendo que ese límite permite cierta dosis de desigualdad). El dinero puede levantar el límite interno de la propiedad (desde que el desperdicio ya no es un asunto propio en la acumulación de dinero); pero no puede dejar sin efecto el límite externo, en cuanto que a todos se les debe permitir el acceso a su cuota justa de lo común, en lo que es necesario para subsistencia y autonomía”¹⁵⁰.

En suma, el estado de naturaleza adhiere a un significado de la razón que propende hacia la convivencia de los hombres conforme a una idea de bien común, que es sostén de la justicia y lazos de confianza y amistad. Sin

¹⁴⁹ Lloyd Thomas, D.A., ob., cit., 95.

¹⁵⁰ Simmons, John A., ob., cit., p. 306. La interpretación sobre la vigencia de los límites de la propiedad contenidos en la Ley natural, más allá del consentimiento tácito del dinero que da nacimiento, según Locke, a la sociedad civil, conduciría a concluir lo siguiente: “Cuando Locke dice que en la sociedad civil las personas tienen un derecho natural a su propiedad, no creo que ello signifique que necesariamente tienen un derecho natural a retener todo la propiedad que pueda haber obtenido un derecho natural a ello en el estado de naturaleza. Por el contrario, lo que Locke quiere decir es que las relaciones de propiedad en la sociedad civil deberían siempre ser reguladas conforme a ciertos principios generales, aún cuando si los arreglos puedan variar de una sociedad civil a otra. Los principios generales son aquellos requeridos por la ley natural fundamental”. Tales principios que deben ser considerados en la ordenación de las relaciones de propiedad son: 1.- Generar los incentivos que estimulen la industria y el uso social de la propiedad conforme a la ley natural; 2.- Conceder a las personas derecho al acceso a los medios materiales para que puedan ganarse el sustento mediante su propia labor; y 3.- Otorgar a los que no pueden procurarse por sí mismos los medios de vida, el derecho a demandar el excedente de aquellos que son solventes o acomodados (Lloyd Thomas, D.A., ob., cit., pp. 117-118).

embargo, Locke dice que el estado de naturaleza es precario y frágil, carece de la fortaleza suficiente para asegurar un orden pacífico-racional, estable y duradero. Su deficiencia radica en la igualdad de los individuos para interpretar la Ley natural y castigar sus infracciones. La falta de una autoridad común, que establezca con precisión y certeza las normas y reglas, y de un juez común e imparcial que interprete el Derecho, decida las controversias, y castigue a los transgresores, son las carencias que suple la sociedad política. Así pues, las carencias se convierten en deficiencias y causa principal del abandono del estado de naturaleza, porque no todos los hombres están dispuestos a ejercer su igual derecho a la autotutela según principios de justicia y equidad. Siendo así, sumamente inseguro el goce y disfrute de los derechos individuales¹⁵¹. De guisa, la relación entre el estado de naturaleza y la sociedad política, no es de antinomia. Pues, ésta última lo que hace es perfeccionar la comunidad prepolítica, eliminando sus elementos negativos y conservando los positivos¹⁵². Los negativos corresponden a la falta de una autoridad que promulgue la Ley natural en Derecho positivo, y la ausencia de un juez común e imparcial que resuelva los conflictos. En cambio, los positivos apuntan a la vigencia de la Ley de la razón en la sociedad política, lo que es signo de la renovada confianza y creencia, de los antiguos, sobre la posibilidad abierta y alcance de los seres humanos, para construir una estructura de inferencias racionales (razones políticas moralmente válidas) que sean la base de una idea de bien común sobre la cuál asentar una idea regulativa justicia propia del universo de lo humano.

¹⁵¹ La explicación respecto al momento en que las deficiencias del estado de naturaleza -carencia de legislador y juez común- son justificación suficiente para abandonarlo, no es revelada por Locke. Se cree que, una explicación subyacería en la evolución experimentada por el estado de naturaleza conforme a la dinámica de la apropiación individual descrita en el Capítulo 5 sobre la propiedad. La aparición del dinero como valor de intercambio comercial, hizo posible la acumulación de posesiones en cantidades que exceden a las requeridas para cubrir las necesidades de vida de los sujetos. Surgiría la desigualdad material debido a los distintos grados de capacidad y laboriosidad de los individuos para ejercer apropiación e intercambio. Así, el dinero significaría la desaparición de la limitación moral de la ley natural sobre el *quantum* de la apropiación basada en el aprovechamiento efectivo, que condena la apropiación en exceso, estimándola una lesión a la igualdad del derecho, de los demás, a la apropiación y acceso a las condiciones materiales para satisfacer sus necesidades urgentes y desarrollar su humanidad (Vid., epígrafe 50 del Capítulo 5). En opinión de Macpherson, la introducción en el estado de naturaleza del derecho de propiedad y del intercambio comercial a través del dinero, sería la defensa de una concepción de orden social y económico, que es fruto de la capacidad racional de los hombres para construir acuerdos y compromisos sin necesidad de una autoridad política. Aceptando la consecuencia asociada a la acumulación material ilimitada de bienes y tierras por ingenio del dinero. Lo que significa afirmar, a su juicio, que si los todos los hombres son igualmente racionales para cuidar de sí mismos, es culpa propia el fracaso en la obtención de propiedades. Siendo un alegato a favor de la justicia del mercado y de la justicia conmutativa, como expresiones de la racionalidad natural y, por tanto, elemento material que debe ser respetado por la sociedad política. Pero, además, identifica la racionalidad constructora del orden pacífico del estado de naturaleza, al modelo del hombre burgués que es capaz de cuidar de sí mismo y autorizado moralmente a ello; en tanto que el pobre refleja un fracaso moral, pues carece de la independencia económica para cumplir con el deber natural de cuidar de sí. Y, cuando esta diferencia de clases en moralidad racional se introduce en la naturaleza del hombre resulta de ello un estado de naturaleza incierto e inseguro" (Vid., Macpherson C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, ob., cit., pp.206-207 y 239-240). Véase en un sentido similar la opinión de: Snyder David C., "Locke on natural law and property rights", *Locke & Law*, Thom Brooks, University of New Castle, UK, 2007, pp. 747-750.

¹⁵² Fernández Santillán, José F., ob., cit., p. 25.

- La extensión de la Ley de la razón al estado civil: el contrato como marco moralmente legítimo de razones políticas.

El tránsito del estado natural al estado civil no legitima cualquier forma de organización política de la sociedad. Sino únicamente aquella que conserve y resguarde los vínculos morales recíprocos de la comunidad humana basados en la observancia de la Ley de la razón. Dado que, el principio fundamental de la Ley natural reconoce el valor supremo de la libertad e igualdad de los individuos como personas morales, el contrato es la única figura que sirve a la justificación racional de la sociedad política. El contrato, de una parte, supone la concurrencia de voluntades equivalentes en la configuración de un acuerdo, que es producto del diálogo entre individuos, dotados de la misma capacidad intelectual para aportar inferencias racionales de la Ley natural debidamente sustentadas en razones políticas moralmente válidas. El contrato brinda una justificación racional de las instituciones políticas y jurídicas, que gobiernan las relaciones entre los hombres, cuya legitimidad se remite al acuerdo expresivo de una convención humana y, por tanto, es un acto celebrado entre hombres que son libres e iguales¹⁵³. De este modo, se aprecia su faceta racionalista en la fundamentación de la legitimidad política de la sociedad. Rechaza la invocación de fuentes de autoridad heterónomas, por ejemplo textos bíblicos, como fuentes de legitimidad directa del orden político. Realza el peso de la razón humana en la legitimidad política del Estado. Asimismo, desecha la premisa de la ley del más fuerte, pues es causa de “los cimientos del desorden perpetuo, de la malicia, del tumulto, de la sedición y de la rebelión”¹⁵⁴. Más importante aún, el contrato político debe ser la expresión de inferencias racionales de la Ley natural y, por tanto, su contenido corresponder a un marco de razones políticas, que sean públicas y objetivas para evaluar la validez moral de las decisiones políticas de las autoridades. Dicho lo cual, el contrato social si aspira a convertirse en fundamento de la legitimidad política de la sociedad, es necesario que su contenido sea el resultado del recto ejercicio del sentido de justicia, que le ha sido dado al hombre en su naturaleza racional. En consecuencia, el contrato político legítimo revela, también, la capacidad de elección del hombre para comprometerse moralmente con la Ley natural y, por ende, decidir configurar sus relaciones políticas conforme a su *virtud política* ínsita en su carácter racional y que lo une a los deberes de justicia como su norma propia.

Según lo expuesto, es posible afirmar que la vigencia del imperio de la Ley de la razón en el marco de la sociedad política, devela la idea de que en el bien común propio de los lazos de la comunidad humana, se oculta un derecho natural que adquiere todo su sentido, en la sociedad política. El derecho natural de todos los hombre a vivir en una sociedad conforme a la moral pública de la

¹⁵³ “Por lo tanto, quienesquiera que salgan del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que buscaban y que los convocaron a unirse [...] Así lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo” (Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., pp. 113-114).

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p.34.

Ley de la razón. El carácter natural de este derecho político contiene una potencia democrática, no desarrollada expresamente en la teoría de Locke:

Primero. La comunidad política nacida del acuerdo de abandonar el estado de naturaleza, es titular del poder supremo¹⁵⁵. Su carácter supremo se contrapone a la institución del Gobierno civil, ya que surge a partir de la decisión de la comunidad política con respecto a qué tipo de forma sería más propicia para superar las carencias del estado de naturaleza. Además, la decisión de instituir el Gobierno civil debe ser adoptada por la regla de la mayoría pudiendo optar entre la monarquía, aristocracia y democracia, o formas mixtas, dependiendo donde sea radicado el poder legislativo¹⁵⁶. La única opción de Gobierno excluida es la monarquía absoluta, porque su fundamento no radica en el consentimiento del pueblo, a diferencia de la monarquía constitucional. Por lo demás, el absolutismo es incompatible con los valores de libertad e igualdad de la Ley natural, que son fundamento de la limitación del poder conforme a un marco de razones políticas derivadas de la moral pública de la Ley de la razón. Siendo entre ellas, la más importante: el respeto a los derechos naturales del hombre¹⁵⁷.

Segundo. La radicación del poder político supremo condiciona la legitimidad del poder conferido al Gobierno civil. El fundamento moral para mandar sobre la miembros de la sociedad es fruto de la decisión democrática

¹⁵⁵ El principio sobre el origen del poder político en el pueblo constituido en comunidad política por el pacto de unión, reveló consecuencias profundamente democráticas respecto a la igualdad política. Así, lo expresó George Hickes, quien señala que la lógica y coherencia del principio implica defender que todos gozan de una igual participación en el poder político –equal shares of power– sin distinción de sexo ni de riqueza económica. La facción conservadora de los Tories percibiendo el peligro del principio, lo critica desde la perspectiva de falta de acomodo lógico en el sistema de elección de los *comunes* en el Parlamento, denunciando lo forzado de la conclusión de entronar a los *comunes* como representantes del *pueblo*, y, con ello rechazar el principal argumento sobre la supremacía del Parlamento sobre el Rey. Consideran que no existe tal representación del pueblo en el Parlamento porque las restricciones para sufragar y elegir a sus miembros –comunes– revela que a lo sumo el Parlamento representa a 1/6 del *pueblo*. Por lo tanto, no pueden los parlamentarios ser considerados representantes del *pueblo* porque no surgen de un sistema de elección justo y equitativo. Sin embargo, la respuesta de Locke a los Tories es que la justicia y equidad electoral es un asunto de bien público, y, por tanto, siendo que el Rey es titular de la prerrogativa para actuar en aras del bien público, entonces, la responsabilidad de la reforma recae en el monarca y no en el legislador. Denunciando la falta de sinceridad de los Tories, pues a pesar de las críticas, no habían presionado al Rey por cambios en ese sentido. También, cabe considerar que la facción de los Whigs, de la que forma parte Locke, mantuvo una ambigüedad con respecto a las consecuencias democráticas de la igualdad política ligada al concepto de *pueblo* utilizado dentro del marco argumental de apoyo a la supremacía del Parlamento sobre el poder Real. De hecho, si bien enfatizaron el concepto de propietario como una razón para la participación política, al mismo tiempo mantuvieron en la indeterminación la noción de clase sin propiedad (Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, ob., cit., pp. 236-238).

¹⁵⁶ Vid., Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., pp. 139-140.

¹⁵⁷ Locke rechaza la racionalidad del argumento según el cual los hombres acordaran abandonar el estado de naturaleza, aceptando que uno de ellos estará por sobre las leyes del estado civil, gozando de la libertad del estado de naturaleza. "Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que pueden causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en ser devorados por los leones" (Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., p. 108).

del mismo pueblo. Este aspecto de la teoría política de Locke daría cuenta de la incorporación de las clases inferiores, en el proceso político de legitimación del Gobierno civil. Según se puede desprender del derecho natural de los hombres a la rebelión, cuando el gobierno abandona la legitimidad del marco de razones políticas sostenidas en la Ley natural. Sin embargo, Locke para no perder el apoyo de la clase alta, que compone a la facción de los Whigs, señala que la participación del pueblo en el proceso de legitimación por consentimiento del Gobierno civil, no implicaba que necesariamente tuviera que adoptar éste la forma democrática¹⁵⁸. Con esta solución buscaba conciliar dos intereses, el de las clases altas de no considerar en peligro su posición dominante en el sistema político, y el de las clases inferiores de que el sistema de democracia representativa restringida era fruto de su consentimiento¹⁵⁹. Empero, es preciso retener la potencialidad democrática de las inferencias racionales de la Ley de la razón.

Tercero. La legitimidad del Gobierno civil se traduce en la concesión de un poder limitado al deber de respetar el principio fundamental de la Ley natural, y sus correspondientes inferencias racionales, en tanto marco de razones públicas de criterios normativos de corrección y justicia. De una parte, la limitación se remite a la observancia del compromiso de la razón con el sentido de justicia, del que es parte el hombre al consistir su Ley natural en el gobierno moral y deber de configurar el orden humano en la confianza y afecto mutuo de la *comunidad humana*. El compromiso de la razón con su sentido de justicia, que es parte de ella e indispensable para que el hombre pueda cumplir el propósito del *arquitecto racional* de la Creación, no desaparece en el tránsito del estado natural al estado civil. El derecho inderogable de los hombres de vivir bajo los vínculos morales recíprocos del universo propio de la comunidad humana, condiciona la legitimidad de origen de la sociedad política, y de ejercicio del poder político que ésta confía al Gobierno civil¹⁶⁰. Asimismo, dado

¹⁵⁸ Lloyd Thomas, D.A., ob., cit., pp. 30-31.

¹⁵⁹ Respecto a cómo es posible explicar lógicamente que las clases inferiores accedan a consentir una forma de gobierno que los excluye de la participación política activa. De una parte, está la posición de Macpherson quien atribuye a Locke la idea de considerar a los sin propiedad de incapaces para ser racionales y razonables, debido a su crueldad y tosquedad, y, por tanto, no tienen capacidad para prestar consentimiento político (Vid., Macpherson, C., B., *La teoría política del individualismo posesivo*, ob., cit., pp. 234-245). Por su parte, Rawls responde a Macpherson, señalando que el gobierno democrático limitado de Locke, es más bien resultado de la influencia que la desigualdad social y económica ejercería en el proceso de negociación de las condiciones de los términos del contrato, entre personas que son naturalmente libres e iguales. Esto significa que, cuando los individuos consienten en el contrato social lo hacen considerando sus intereses sociales y económicos particulares, así como su posición y estatus en la sociedad. La conclusión de Rawls es que Locke no rechaza, dentro del marco de una *historia ideal*, que si cambian las condiciones de distribución de propiedad hacia una mayor igualdad, pierda legitimidad un estado de clase, pudiendo instaurarse un gobierno que responda completamente a las ideas de libertad e igualdad. Sin embargo, Rawls objeta que la distribución de las libertades y oportunidades básicas dependan de contingencias históricas, destacando que dicho aspecto es sometido a revisión por Rousseau y Kant, desde una perspectiva racional-ética, y seguido por su teoría de la justicia (Vid., Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., pp. 138-155).

¹⁶⁰ A modo ejemplar, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 26 de Agosto de 1789, en su artículo 16 reconoce la relación entre garantía de los derechos del Hombre y la legitimidad de la constitución política del Estado, al disponer que: "Una sociedad en la que no está asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de poderes, carece de Constitución".

que los principios de la Ley natural son universalmente válidos, quedan situados más allá de la disposición de la voluntad de los hombres. El poder político carece de legitimidad para derogarlos o anularlos, su ejercicio esta constreñido al respeto de la libertad de los hombres, que depende del imperio de la Ley natural¹⁶¹. La limitación del poder del Gobierno Civil se expresa en la observancia de una serie de principios que protegen la personalidad moral de los individuos¹⁶²: interdicción a la arbitrariedad y abuso de poder sobre los derechos de las personas, imperio de la ley o gobierno de las leyes, no vulneración de la libertad ni de la propiedad sin su consentimiento, distribución del poder en órganos diferentes¹⁶³, supremacía del poder legislativo sobre el poder ejecutivo.

Cuarto. El derecho natural a vivir conforme a una sociedad basada en los vínculos y lazos morales de la Ley de la razón, se concreta en la garantía democrática de los ciudadanos. Locke, reconoce al pueblo el derecho a permanecer en un orden político ajustado a la Ley natural y evitar, a toda costa, el cambio hacia uno dominado por la norma de la fuerza. El derecho natural político en cuestión, pertenece a cada hombre pero adquiere fisonomía en la comunidad política, que es titular originaria del poder supremo del pacto de constitución. Lo anterior se manifiesta en el carácter fiduciario del vínculo de obediencia entre el pueblo, y la forma constitucional de Gobierno civil, abandonando la teoría clásica del doble pacto: asociación y sujeción. El interés de Locke es destacar que el pacto de asociación es la fuente de origen de la sociedad política, sin que se requiera de otro adicional. “Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombre libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad”¹⁶⁴.

Más adelante en el capítulo XIX, aludiendo directamente al pacto de asociación como verdadero acto fundacional del cuerpo político, dice:

“Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo constituyendo de este modo un Estado claramente definido”¹⁶⁵.

¹⁶¹ “Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenía en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad a cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias [...] y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil.” (Locke, *Segundo Tratado sobre Gobierno Civil*, ob., cit., pp.137-138).

¹⁶² Vid. Locke, *Segundo Tratado sobre Gobierno Civil*, ob., cit., pp.142-150.

¹⁶³ Locke distingue el poder de crear las leyes –legislador– y de aplicación de la ley –ejecutivo, término que emplea para referirse a los jueces, y el poder concerniente a las relaciones entre Estados que denomina federativo, y que coincide en lo que actualmente conocemos como ejecutivo.

¹⁶⁴ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob. cit., p.114.

¹⁶⁵ *Ibidem*. p.206.

La distinción entre pacto constitutivo de la sociedad política, y el origen fiduciario del Gobierno civil, conlleva una diferencia de grado entre un poder que corresponde originariamente a la asociación política, y aquel que reside en el Gobierno civil, que es solo de carácter derivado. La preferencia por el pacto de asociación y su rechazo al pacto de sujeción hace pensar que Locke se inclina por la forma de gobierno democrático. “A diferencia de las formas de gobierno aristocrático y monárquico, que necesitan tanto del pacto de asociación como del pacto de sujeción, la forma de gobierno democrático solamente necesita del pacto de asociación”¹⁶⁶, ya que “una vez que se ha formado el pueblo a través del contrato social, ya no es necesario un segundo pacto de sujeción, dado que éste sería un acto entre el pueblo y el pueblo, y por lo tanto perfectamente inútil”¹⁶⁷. Además, el profesor D.A. Lloyd Thomas arguye que la contribución de cada parte en el contrato originario es de peso equivalente –igualdad moral e igualdad en la participación del poder ejecutivo de la Ley natural- pues la constitución del poder político es por unanimidad. Pero, una vez constituida la comunidad política las decisiones sobre el ejercicio del poder colectivo solamente pueden regirse por el principio de la mayoría, en virtud de razones de eficacia. En consecuencia, considera que la manera obvia de ejercer control sobre el ejercicio del poder común es que a cada ciudadano se le otorgue una derecho igual de decisión política acerca de cómo debe ser ejercitado¹⁶⁸. Sin perjuicio, además de agregar que los problemas prácticos de aplicación del derecho a rebelión son más fácilmente de ser solventados, si la forma constitucional de gobierno es democrática. Pues, su propia institucionalidad contempla procedimientos formales para que la mayoría exprese y haga efectiva la pérdida de confianza hacia el gobierno¹⁶⁹.

Pero, además, la digresión anterior es crucial para el constitucionalismo liberal, pues el pueblo nunca se desprende de la titularidad del poder, la relación entre gobernantes y gobernados es fiduciaria. La obligación de obediencia al Gobierno civil esta condicionada al cumplimiento del bien común contenido en los principios de justicia de la Ley de la razón. De ese modo, el significado que toma la expresión *fideicomiso*, es de un deber al Gobierno civil de ejercer el poder conforme a un marco de razones políticas que, además, de considerar las dimensiones pragmáticas reconozca el carácter supremo del sentido para la moralidad y justicia, de la conciencia moral de los hombres gobernada por la Ley natural¹⁷⁰. Por tanto, la retención del poder político

¹⁶⁶ Fernández Santillán, José F., ob., cit., p. 36.

¹⁶⁷ Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, ob., cit., p. 64.

¹⁶⁸ Lloyd Thomas, D.A., ob., cit., p.29.

¹⁶⁹ Ibídem., p.86.

¹⁷⁰ De este modo, la sociedad política sería una “comunidad fundada por individuos que han decidido entablar relaciones permanentes y civilizadas con el fin de alcanzar sus legítimos intereses. Una de las consecuencias de estas relaciones es el gobierno, el cual es entendido como una institución que tiene como única labor el mantenimiento del buen orden para el desarrollo sin intromisiones de la sociedad civil”.(Wences Simon, María Isabel, *En torno la origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel)*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, p.13). “El concepto lockeano de confianza, incluso, no involucra ningún intento de afirmar que la obligación política y la legitimidad política necesariamente depende de un acuerdo específico de los individuos, aunque en la relación de confianza entre gobernantes y gobernados se halla lógicamente implícita tanto en el carácter práctico como teórico. Así, atendida la afirmación de Locke que la ley natural es la fuente básica de los principios

originario en la comunidad política representa un elemento de garantía última de la preservación de los vínculos morales recíprocos de la comunidad propiamente humana, esto es, del respeto y protección de la personalidad moral –derechos naturales– frente al Gobierno civil. El arco lógico desarrollado por Locke merece su cita textual:

“De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores mismos; pues puede ocurrir que éstos sean tan insensatos o tan malvados como para planear y llevar a cabo proyectos que vayan contra la libertad y propiedad de los súbditos. Ningún hombre, ninguna sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro; y siempre que haya alguien que quiera esclavizar a los hombres de esta manera, éstos tendrán el derecho de conservar aquello a lo que no pueden renunciar ni compartir; y tendrán, según esto, el derecho de deshacerse de quienes violen esta fundamental, sagrada e inalterable ley de autopreservación, guiados por la cual entraron en sociedad. Y puede decirse que, en este respecto, la comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo alguna forma de gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto”¹⁷¹.

La relación fiduciaria entre la comunidad política y el Gobierno civil arroja una clave fundamental para la comprensión del sentido que, en Locke, adquiere el principio democrático de la soberanía popular encarnado en el pacto de unión. La legitimidad del Gobierno civil y su poder de mando esta condicionado al cumplimiento de los fines del pacto de unión: el respeto de la Ley natural y a los derechos naturales del individuo. La legitimidad del Gobierno civil y la correspondiente obligación política de obediencia de los ciudadanos, no dependería de que la ley sea una expresión de su libertad moral: participación en el procedimiento legislativo. El acento de la legitimidad democrática de los gobernantes, depende de la observancia del principio fundamental de la Ley de la razón, en el proceso de construcción de las razones políticas que sustentan las inferencias racionales, que sustentan la idea de bien común sobre la que se asienta la justicia pública. En consecuencia, los ciudadanos tienen la obligación de obedecer la ley, no porque ella sea resultado de su consentimiento, expreso o tácito. Sino porque las decisiones del Gobierno civil son legítimas, porque promueven los fines y objetivos del bien común de la justicia ínsita en la Ley natural. Ahora, expresada en un marco de razones políticas: el contrato político¹⁷².

Por tanto, mi interés en la teoría moral y política de Locke radica en que la Ley de la razón daría cuenta del *sentido de justicia* como una dimensión incluida en las capacidades de la razón humana. Asimismo, la fundamentación

racionales y morales de conducta, la obligación del ciudadano de obedecer la ley y al gobierno está condicionada a que éste último ejercite sus poder y autoridad conforme a la ley natural. En consecuencia, el concepto lockeano de *trust* busca establecer que todas las acciones de los gobernantes están limitadas al fin propio del Gobierno, cual es el bien de los gobernados, y demostrar por contraste que no existe un pacto de sujeción con el Gobierno sino una relación fiduciaria”. (Steinberg, Jules, *Locke, Rousseau, and the idea of consent: an inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Connecticut (US), 1978, p. 69).

¹⁷¹ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., pp.154-155.

¹⁷² Steinberg, Jules, ob., cit., p. 69.

de la Ley de la razón en la libertad e igualdad del individuo como persona moral, es el nuevo centro de gravedad que distingue el modo de convivencia de lo humano. Siendo su antípoda el abandono de la razón, que se caracteriza por la imposición de los intereses particulares sobre el resto como si éstos fueran meros medios o instrumentos al servicio de su voluntad. De este modo, Locke distingue el problema que supone organizar políticamente la sociedad entre las tensiones, del impulso de satisfacción de los intereses personales, y la exigencia de sacrificio al interés propio demandadas por el interés general contenido en el bien común de la Ley natural. Sin embargo, en Locke se puede apreciar su inclinación por la necesidad de conceder un acento preferente a los deberes de justicia de la Ley de la razón: los derechos naturales al hombre. Las inferencias racionales de los intereses universales y objetivos de la Ley natural ocupan un lugar privilegiado, en el proceso político frente al avance ilimitado de los intereses de conveniencia de la singularidad, que es plural, cambiante y conflictiva. Así dicho, los deberes de justicia son el marco de la relación propia entre los hombres, que se distingue de la que existe con las cosas, donde no hay necesidad de justicia. Es un rasgo que es precursor del sostén de moralidad pública, el lenguaje de los derechos humanos, de nuestras sociedades democráticas y liberales¹⁷³.

V.- Rousseau: las disposiciones morales originarias del hombre natural como fundamento de la moral pública autónoma de la razón política.

La figura de Rousseau es importante, porque inaugura el paso decisivo hacia una fundamentación de la libertad e igualdad, desde una perspectiva estrictamente humanista. Solamente la constitución originaria del hombre es la fuente de justificación de las bases de justicia del orden político de la sociedad. Su preocupación por la legitimidad política del estado de sociedad La artificialidad del estado de sociedad, y de la relación política de obediencia, en relación con la constitución originaria libre e igual de los seres humanos, explica su preocupación por justificación racional de la legitimidad política¹⁷⁴.

¹⁷³ D.A. Lloyd Thomas, considera que la teoría moral y política de Locke contiene cinco principios que son los rasgos de identidad de las democracias liberales del mundo entero:

“1.- Los ciudadanos de un Estado, sin considerar sus diferencias de estatus social, autoridad o económicas, son básicamente políticamente iguales (II.95).

2.- Todos los ciudadanos son titulares iguales de derechos individuales que limitan lo que cualquier ciudadano puede hacer en relación con otro. Asimismo, éstos derechos limitan lo que el Estado puede hacer con respecto a algún ciudadano.

3.- Las autoridades políticas en un sistema de gobierno deben ejercer el poder no para su propio provecho, sino con el fin de promover el bien de sus conciudadanos.

4.- El gobierno es instituido para asegurar que los derechos de todos los ciudadanos sean respetados, y para promover el bienestar de los ciudadanos.

5.- En razón de que el gobierno se establece exclusivamente para el beneficio de los ciudadanos, si éstos ya no asienten en la forma en que son gobernados y desean deshacerse de sus gobernantes, entonces el gobierno cesa en su derecho moral para estar en el poder. En tales circunstancias el uso de la fuerza por el pueblo, si es necesario, esta moralmente justificado como último recurso” (Lloyd Thomas, D.A., ob. cit., p.12).

¹⁷⁴ “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás aún, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión”. (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, traducción Mauro Armijo, Tercera Edición, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 32).

“No se trata entonces de cuestionar el principio de todo orden estatal y de toda forma de dependencia, sino de hallar el orden legítimo en la convivencia humana”¹⁷⁵. La fórmula del contrato social, así, se plantea como principio de legitimidad formal y material de las relaciones de obediencia política. Como será comentado, el contrato social es la expresión de un acuerdo racionalmente justificado sobre aquellas razones políticas que sirven de cimiento a una organización de las instituciones políticas y sociales, que sea congruente con la *moralidad básica* presente en la constitución originaria de los sentimientos naturales del hombre. De este modo, los principios de justicia pública del contrato social son un producto intelectual de los hombres en el estado de sociedad orientados, que ejercitan la razón política desde el punto de vista público y común de la moral básica originaria. Por tanto, el contrato social es la expresión de un marco de razones políticas, que establecen una base pública de entendimiento para el arreglo de las instituciones del estado de sociedad. Sin embargo a diferencia de Locke, Rousseau plantea la identidad de la justicia con la norma de la humanidad, desde una perspectiva radical de autonomía moral basada en sus potencias originarias para el sentido de la justicia. Las que para su desarrollo requieren del estado de sociedad, porque son parte de las capacidades *perfectibles* de la razón, cuyo cultivo y desarrollo dependen de la interacción social. Pero, además, es el propio contexto de interdependencia social, la fuente de las motivaciones para el desarrollo de las facultades intelectuales para la formación de un sentido de la justicia. Así pues, el estado de sociedad es un *presente envenenado*, del que no puede escapar el hombre, si desea descubrir y experimentar su identidad de ser dota de razón. En efecto, solo en el estado de sociedad producto de la interacción, son posibles el desarrollo de las facultades intelectuales. Pero, al mismo tiempo, en el marco del estado de sociedad se desencadenan procesos de corrupción de la moral originaria del hombre, como ser libre e igual. Aparecen estatus artificiales entre los hombres, en cuya virtud unos se atribuyen mayor valor en desmedro de los demás, dando lugar a relaciones de servidumbre, y dominación instrumental.

Dicho lo cual, Rousseau se propone la tarea de identificar cuáles son los principios de un acuerdo social, que sean base para una colaboración *justa* entre los miembros del sistema social. Su metodología se aparta de la tradición de la escuela del Derecho natural racional, y de la hipótesis-intelectual del estado de naturaleza gobernado por una Ley natural susceptible de conocimiento racional por el hombre. Además, Rousseau denuncia que la relación entre hombre natural, razón y conocimiento de la Ley natural, da lugar a una disparidad de opiniones sobre cuáles son los caracteres originarios del hombre en sí, que sirven de justificación a una determinada Ley natural y correlativa organización política de la sociedad. Dicho lo anterior, rechaza el método del Derecho natural racional porque, además de lo dicho, estima que metodológicamente se comete un error fundamental, que obsta a la validez de sus conclusiones sobre el hombre natural y los principios de la ley natural o de la razón. Así, en el prefacio del Segundo Discurso dice:

¹⁷⁵ Fetscher, Iring, “La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu y Rousseau”, en *Historia de la Teoría Política*, 3, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 152.

“De suerte que todas las definiciones de estos sabios hombres, por otro lado en perpetua contradicción entre sí, concuerdan solamente en esto, en que es imposible comprender la ley de la naturaleza, y en consecuencia obedecerla, sin ser un grandísimo razonador y un profundo metafísico. Lo cual significa precisamente que los hombres han debido emplear para el establecimiento de la sociedad luces que sólo se desarrollan con mucho esfuerzo y para muy pocas personas en el seno de la sociedad misma”¹⁷⁶.

Los principios de justicia política para Rousseau deben ser autónomos, no depender de una realidad externa y a priori al hombre. Su fundamento debe ser la propia naturaleza del hombre, fuente autónoma de una moral básica originaria. Rousseau, también advierte que el hombre adquiere las *luces de la razón* dentro del estado de sociedad, y no en el estado natural. Con ello, quiere apuntar acerca de la diferencia entre el hombre natural y el hombre social, porque la constitución originaria del hombre social ha sufrido numerosos cambios y deformaciones, con motivo del paso del hombre natural hacia formas más complejas de sociedad civil. Por tanto, el ginebrino desea llamar la atención sobre el error, que supone derivar la *moral básica originaria*, a partir del estudio del hombre del estado de sociedad. La base moral de la constitución originaria del hombre natural experimenta distorsiones en el seno de la sociedad, cambiando de “apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y en lugar de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables [...] ya sólo se encuentra el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio”¹⁷⁷. Rousseau así, rechaza que las desigualdades de los hombres al interior de la sociedad sean la proyección de su constitución moral originaria. En este orden de ideas, el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* se propone fundamentar una hipótesis que consiga, a lo menos, separar lo que es originario de lo artificial en la *naturaleza actual del hombre*. Ahora bien, la historia relatada en el *Segundo Discurso* no tiene una finalidad descriptiva de una verdad histórica. Mas bien, su objetivo es plantear una hipótesis-intelectual que sirva de inicio, para el análisis sobre cuál es la naturaleza originaria del hombre y, de ese modo, fijar una base para inferir principios de justicia política y social acordes con su constitución originaria.

¹⁷⁶ Rousseau, Jean-Jacques, “Prefacio”, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, on., cit., p. 100.

¹⁷⁷ Ibídem., p. 96. Rousseau alude a la metáfora de la estatua de Glauco para explicar la dificultad y el error de intentar conocer los principios originarios de la constitución humana observando al hombre ya en sociedad. Pues, su constitución originaria ha sido deformada por las fuerzas heterónomas provenientes de los desigualitarios y artificiales estatus sociales. Rousseau para explicar su tesis recurre al Libro X de la República de Platón. En él se refiere a la dificultad de conocer la pureza del alma humana, contemplándola como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo “sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llegar a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia [...]”. [Del mismo modo ocurre cuando se contempla la condición de la estatua del dios del mar, Glauco] no es fácil distinguir ya que, de las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido desagarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por la aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos el alma, afectada por su condición natural por miles de males” (Platón, “República”, *Diálogos*, IV, ob., cit., pp. 482-483 (Libro X, 612c-d).

En el método de estudio propuesto por Rousseau se aprecia la influencia de Platón, y del antiguo debate entre Parménides y Heráclito sobre la distinción entre apariencia y realidad, singularidad y universalidad, hombre distorsionado (social) y hombre originario (natural)¹⁷⁸. La diferencia entre Heráclito y Parménides, nos lleva a la cuestión de las fuentes del conocimiento, hallándose cada uno en las antípodas de la “distinción fundamental entre conocimiento racional y percepción sensible. Lo que ésta nos refleja es totalmente falso; sólo importa el conocimiento ganado a través del pensar racional [...] el Logos nos lleva a la verdad, las impresiones de los sentidos a la opinión [...] aquí encontramos la distinción fundamental entre saber verdadero y saber aparential”¹⁷⁹. Según Heráclito los sentidos son los canales primarios de comunicación con la ley universal que rige el devenir. “[Heráclito] comprende que la percepción exacta de los fenómenos es el paso preliminar necesario para el descubrimiento del Logos, que subyace a dichos fenómenos y los explica”¹⁸⁰. El Logos corresponde a la ley universal del devenir cuyos tres enunciados básicos son: “a) La armonía es siempre el producto de los contrarios, por ello, el hecho básico del mundo natural es la lucha; b) Todo está en continuo movimiento y cambio; c) El mundo es un fuego vivo y eterno”¹⁸¹. La conclusión que se impone de su lectura conjunta es que el Logos corresponde a la “guerra (lucha, tensión) es la fuerza universal creadora y dominante [...] La guerra es común porque el Logos, es decir, la ley de todo lo que acontece (fr.1), es una ley de discordia o lucha, de tensiones simultáneamente opuestas. <<Que lucha es universal se desprende de la suposición de que todo lo que existe está en proceso de cambio y de que todo cambio es lucha>>”¹⁸².

En tanto que, para Parménides la realidad no es la que se presenta a través de los sentidos. “[Es preciso] no *confiar en los sentidos*, sino, por el contrario, *juzgar por medio de la razón*. Aquí se enfrentan sentidos y razón [...]

¹⁷⁸ Las diferencias entre Parménides y Heráclito dice relación con respecto a si la realidad es el puro devenir aprehendido mediante los sentidos, o si ésta corresponde a un orden universal, eterno e inmutable, que solamente se puede descubrir mediante el ejercicio de las facultades intelectuales de la razón. Para Heráclito la realidad es el devenir de la pluralidad de singularidades opuestas entre sí, siendo el orden no más que la armonía de la tensión de los contrarios. Según Parménides la realidad corresponde al verdadero ser de las cosas, que es único, eterno e inmutable. La realidad que perciben los sentidos es mera apariencia y, por tanto, sería la no-realidad. Ésta dialéctica enfrenta al conocimiento de la realidad en pares irreconciliables: unidad/pluralidad, inmutabilidad/cambio, universal/singular. Es una herencia irresoluble que refleja la complejidad de la realidad humana.

¹⁷⁹ Capelle, Willhem, *Historia de la Filosofía Griega*, traducción Emilio Lledó, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 67.

¹⁸⁰ Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega. Tomo I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, versión española Alberto Medina González, Primera edición, Gredos, Madrid, 1984, p. 405.

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 410.

¹⁸² *Ibidem.*, pp. 420-422. Aceptar que la realidad humana se agota en la pluralidad cambiante de la singularidad conlleva la tesis expuesta por Trasímaco a Sócrates: la justicia es lo que conviene a los intereses cambiantes del más fuerte (Vid., Platón, “República”, *Diálogos*, IV, ob., cit., p. 76-103 (Libro I, 338c-354c). Careciendo, así, “de sentido hablar de buenas o malas acciones, pues cada acción es un acto irreductible y no existen criterios que permitan dar fundamento a algo así como <<la justicia>>” (Dal Maschio, E.A., *Platón. La verdad está en otra parte*, Batiscafo, Valencia, 2015, p. 125.

se nos dice que los sentidos engañan y que sólo hay que confiar en la razón”¹⁸³. Con mayor claridad, Platón lo explica en un pasaje del *Timeo*, donde distingue entre ser y devenir, entre aquello en lo que puede pensarse y aquello que solo parece¹⁸⁴. Se impone, así, la idea de que son las facultades intelectuales de la razón, la que nos permiten percibir otro universo normativo allende del que se puede inferir del continuo devenir. El juicio intelectual de la razón sería una capacidad para acceder valores universales para el orden humano, que serían base para un centro estable de impulsión social ajeno a la discordia de la lucha de los contrarios del devenir de las singularidades. Claramente, Rousseau opta por la vía del ejercicio del juicio intelectual de la razón, para justificar las bases universales y objetivas de la moral pública de la sociedad política: los principios previos a la razón del hombre natural.

Según esto, el hombre en sus orígenes carece de razón entendida ésta como la capacidad intelectual ya desarrollada para el pensamiento abstracto y digresión moral entre lo buen o malo, y justo e injusto. Pero sí Rousseau, identifica en esas etapas primitivas, en que el hombre esta gobernado por dos principios anteriores a la razón: el *amor de sí* y la *compasión*¹⁸⁵. Son principios previos a la razón, en el sentido que no han sido ni conscientemente formulados o adheridos, sino son disposiciones básicas inherentes a los seres humanos. Así pues, la existencia independiente entre sí, de los hombres en el estado de naturaleza, estaría impulsada por una conciencia de preservación, y otra de solidaridad de atender al sentimiento primero de la humanidad de entrega al otro: compasión. Ambos serían sentimientos naturales que definen la constitución moral originaria del hombre. Son expresión de una rudimentaria

¹⁸³ Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega. Tomo II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, versión española Alberto Medina González, Primera edición, Gredos, Madrid, 1986, p. 39.

¹⁸⁴ “Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento el ser siempre inmutable [porque permanece siempre; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente” (Platón, “Timeo”, *Diálogos*, VI, traducciones, introducciones y notas María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Primera edición, Editorial Gredos, Madrid, 1992, pp. 170-171 (27d-28a) . Otro pasaje de interés a la digresión entre la fuente aparente de la realidad suministrada por los sentidos, y el conocimiento real proporcionado la razón, dice: “Entonces, ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve [...] Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista [...] Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismo ojos tuvieran la claridad [...] Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia” (Platón, “República”, *Diálogos*, IV, ob., cit., pp. 332-333 (Libro VI, 508c-d).

¹⁸⁵ “Dejando de lado, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan sino a ver a los hombres tal cual ellos se han hecho, y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuáles nos interesa vivamente para el bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos [amor de sí], y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, principalmente a nuestros semejantes” (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., p. 101).

conciencia *para sí y con los demás*. La relación adecuada de ambos sentimientos naturales sirve a Rousseau, para demostrar racionalmente la *bondad originaria del hombre* y, acto seguido, desbancar las teorías dominantes sobre la predisposición del hombre a la maldad, dominación, competencia y aniquilación recíproca, viciada por el *pecado original*. El impulso natural de la piedad operaría como una especie de fuerza negativa, que contrarresta al impulso de conservación. Dicha interacción produce en el *amor de sí*, que el sentido de preservación no quede limitado exclusivamente al individuo¹⁸⁶ sino que abarque al género del que es parte la especie. Rousseau critica, de esa manera, al hombre natural de Hobbes, porque no guardaría correspondencia con los patrones de conducta de las especies animales. El impulso natural de preservación es de carácter comprensivo a todo el género al que pertenece. El instinto de conservación no queda limitado a un estado de ensimismamiento del individuo separado del género de la humanidad:

“La filosofía de Hobbes es inadecuada porque intenta reducir la totalidad del comportamiento humano al postulado concreto de la preservación individual; si se aplica este criterio a los animales – o al menos al hombre como animal- ésta deriva en la conclusión de que el estado de naturaleza es una guerra de todos contra todos, que amenaza con aniquilar la especie en su totalidad. Pero, dado que los animales tienden a su preservación en tanto que son parte de una especie, y no meramente como individuo separado, el principio de conservación individual es inadecuado para fundar el estado de naturaleza en tanto originario del hombre, en su condición animal”¹⁸⁷.

El principio originario de *compasión, conmiseración o piedad* ocupa un lugar principal en el marco de su teoría, controvirtiendo la premisa que considera como fenómeno natural, la violencia incontrolada entre los animales de una misma especie. La compasión en el hombre natural que carece de razón, es un sentimiento natural que alberga la potencialidad percutora del desarrollo moral del hombre mediante el ejercicio y cultivo de la razón. Este sentimiento natural, además, demostraría que el control del impulso de auto-

¹⁸⁶ El profesor Conor Gearty plantea que los bloques de construcción de la moralidad humana residen en nuestra constitución originaria como especies. Argumenta que la identificación de la supervivencia del más apto como expresión científica por las corrientes de darwinismo social es, mas bien, falsa propaganda. Según Gearty, Darwin destaca a la especie humana, sobre el resto de los animales, porque posee tres rasgos especiales: primero, es un animal que tiene conciencia de sí mismo, capacidad para la reflexión crítica de sí, y del modo en que se adapta al medio ambiente en que se encuentra; segundo, tiene conciencia sobre la muerte tanto en general como particularmente en relación consigo mismo; y tercero, tiene la capacidad de desarrollar una serie de impulsos contradictorios, cuyo significado comprende producto de su auto-conciencia: conciencia moral. De una parte, es capaz de actos de compasión, hospitalidad y amabilidad como de crueldad y humillación, todas acciones de cuya trascendencia tiene comprensión porque es un animal dotado de conciencia de sí mismo (Gearty, Conor, *Can Human Rights Survive?*, Cambridge University Press, New York (US), 2006, pp. 40-41). Respecto a la relación entre la empatía entendida como tendencia colaborativa de las especies que dependen de ella, con el desarrollo evolutivo producto del contexto de la vida social, es de interés la obra de Frans de Waal, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton (US), 2006. Su estudio a los primates presta sostén a la tesis de Rousseau relativa a los sentimientos naturales, o principios previos a la razón, del amor de sí y piedad o compasión, al decir que “la empatía es la forma original pre-lingüística de los vínculos inter-subjetivos que solamente de modo secundario caen bajo la influencia [y desarrollo] del lenguaje y la cultura” (p. 24).

¹⁸⁷ Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey (US), 1968, p. 142.

preservación es naturalmente originario en el hombre. Con ello, además, Rousseau rechaza la relación tradicional del Derecho natural entre razón y sociabilidad, como restricciones naturales al impulso de conservación. No existe la necesidad de postular como principio, que la sociabilidad es indispensable para la sobrevivencia humana. Pues la restricción (moral) reside en la constitución originaria y autónoma de los sentimiento naturales, en concreto la compasión. “Al sustituir compasión por sociabilidad, Rousseau pudo, de este modo, afirmar que su conclusión sería compatible con cualquier otro sistema concebible: si el hombre se encontraba naturalmente solo en el estado de naturaleza, la compasión representa el freno a la preservación individual que hace posible que las especies puedan sobrevivir; si el hombre naturalmente vive en familia la compasión representa la fuente de las afecciones o emociones que mantienen el vínculo social pacífico”¹⁸⁸. A mayor abundamiento, la relación entre ambos principios originarios –amor de sí y compasión– plantea un inconveniente lógico a las teorías morales que relacionan la sociabilidad y la razón. “Si se asume que el hombre es un animal social, aún así es necesario explicar por qué los grupos resultantes no se aniquilaron recíprocamente en el estado de naturaleza”¹⁸⁹. Solo la relación adecuada entre el impulso de preservación de las especies con otro de compasión, resulta decisivo para fundamentar la *bondad natural del hombre*:

“[...] meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón [amor de sí y piedad o compasión] [...] Del concurso y combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar ahí el de la sociabilidad, es de donde me parece que derivan todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón luego se ve forzada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos termina por ahogar a la naturaleza”¹⁹⁰.

En la parte final del párrafo, Rousseau advierte que los *sentimientos morales originarios* son deformados en el estado de sociedad. Restando solo al hombre su restablecimiento sobre otros fundamentos mediante el uso de la razón. Con ello, Rousseau destaca que el ingreso del hombre natural al estado de sociedad no es producto de la razón, sino del estado de la ciega necesidad. Sin embargo, el estado de sociedad hace posible que los hombres puedan desarrollar las capacidades de perfectibilidad de la razón, y, de ese modo, experimentar su identidad de animal inteligente que abandona una existencia limitada y bruta. Al mismo tiempo, advierte que la ventaja intelectual del estado de sociedad tiene un precio, que es la deformación de la constitución originaria del hombre natural, esto es, su estado de libertad (amor de sí) e igualdad (piedad, compasión). El amor de sí, es el sentimiento natural base de la libertad que equivale al derecho a su independencia con respecto al arbitrio de otro, que quiera emplearlo como una cosa, medio o instrumento. La igualdad corresponde al sentimiento natural de la piedad, la capacidad para situarse en un punto de vista de una conciencia recíproca, y reconocer en el otro mi identidad equivalente de persona. No obstante, nuestro autor denuncia que las ventajas del estado de sociedad se cobran el estado de libertad e igualdad

¹⁸⁸ Ibídem., p. 143.

¹⁸⁹ Ibídem., p. 144.

¹⁹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., pp. 101-102.

natural, porque la sociedad genera relaciones de interdependencia. Vínculos de poder de unos sobre otros. Tales relaciones de poder son *artificiales* al hombre, generando en los individuos influencias externas (heterónomas) que deforman la moral básica originaria. Por ello Rousseau, en el Segundo Discurso condena a los estados sociales históricos, porque organizan el sistema político y social sobre la base de la *heteronomía* de las desigualdades producto de la interdependencia social, a la que se ingresa no por el uso de la razón, sino por la ciega necesidad.

Ahora bien, el mal de la artificialidad de las desigualdades del estado de sociedad es, al mismo tiempo, la puerta de acceso del hombre para corregir el estado de sociedad mediante el ejercicio de las facultades de la razón. Los individuos adquieren el poder intelectual para recomponer en abstracciones-ideales la moral autónoma originaria del hombre natural. Así, el hombre social convierte al sentimiento natural del amor de sí, en derecho a la libertad, y el de piedad, en derecho a que le sea reconocido el valor igualitario y equitativo como ser libre. El hombre social se convierte en un ser consciente de la libertad de su personalidad moral como motivo de acción y, acto seguido, conoce las ideas de bondad-maldad y justicia-injusticia. Siendo eso así, el hombre natural es inocente porque carece del razonamiento y, por ende, no conoce ni es consciente sobre el significado de la virtud y del vicio. Solo obra por los impulsos de las necesidades naturales de los principios originarios del amor de sí y conmiseración. El hombre social es consciente de su libre albedrío para decidir si orienta su acción conforme a los motivos de moralidad de los principios originarios. En definitiva, el hombre natural es un ser que carece de libertad moral, porque obra conforme a los impulsos naturales de los principios de amor de sí y conmiseración. Sin embargo Rousseau, sitúa en el principio originario de la compasión un impulso natural, que si el hombre no le opone resistencia le sirve de guía, para respetar el derecho natural común a todo ser sensible, a no ser inútilmente maltratado por los demás.

Por consiguiente, “en el estado de naturaleza, el hombre sigue únicamente impulsos y no la razón, sin embargo éstos impulsos son la base de una sensibilidad moral fundada solamente en la naturaleza y que esta orientada hacia los demás”¹⁹¹. El principio de la conmiseración, empatía o compasión actúa en el hombre natural, a modo de impulso que completa al principio del amor de sí. Pues introduce el sentimiento moral *irreflexivo* de la estima y conciencia de sí en relación los demás de su especie. “El hombre primitivo, como un niño que vive en sociedad, es un ser moral sin moralidad”, y si bien es cierto que el hombre adquiere el sentido de la moralidad y la libertad moral cuando vive en sociedad, no lo es menos que el hombre, de acuerdo con Rousseau, puede ser “moral sin la presencia de razonamiento”¹⁹². De este modo, la intervención de la razón y de la sociedad actúan como elementos, que desarrollan la conciencia del hombre sobre la moralidad y la libertad de acción, la que es consecuencia de la ampliación del rango de motivaciones de acción de los principios originarios. Así pues, el espectro de las motivaciones que impulsan a los principios originarios, en el marco de la existencia aislada e independiente del hombre natural, esta limitado al llamado de las necesidades

¹⁹¹ Masters, Roger D., ob., cit., p. 157.

¹⁹² *Idem.*

naturales. Pero la ilustración en el hombre produce la ampliación del universo de motivaciones de acción, mediante la creación intelectual de ideas y conceptos abstractos que involucran una disposición y apreciación moral sobre sí mismo, y de su relación con los demás. Joshua Cohen, con respecto a la distinción entre el carácter de las motivaciones de los principios originarios en el hombre natural, y su desarrollo intelectual subordinado a la ilustración del hombre, dice:

“El desarrollo de nuestros poderes cognitivos (ilustración) [...] hace posible a los sujetos reflexionar sobre conceptos más complejos, involucrarse en formas más enrevesadas de razonamiento y deliberación, y, en particular, define una forma más rica y profunda a las motivaciones fundamentales. Las que combinadas con los aspectos afectivos básicos de los hombres –preservación y compasión– el desarrollo de las capacidades intelectuales genera un rango completo de los deseos y pasiones humanas [...] Todos los demás deseos distintos a las necesidades naturales dependen de opiniones y creencias [...] Considere, por ejemplo, la distinción entre formas naturales y extendidas de la compasión. El desarrollo de formas mas complejas de compasión –generalización de compasión hacia el débil (generosidad), el culpable (clemencia)- y al resto de las especies (humanidad)- demanda ilustración porque aquellas formas exigen pensamiento y reflexión sobre la debilidad, la culpa o de la consideración de las especies como objetos de interés y preocupación. De manera similar, el desarrollo del amor propio requiere la capacidad de representar a sí mismo en relación con los demás, y aquello, es posible únicamente con el desarrollo de las facultades cognitivas, las que originariamente se hallan en el hombre natural en un estado latente”¹⁹³.

Por tanto, el cultivo y desarrollo de la razón es pieza clave para el enriquecimiento del cuadro de motivaciones de acción en el hombre y, con ello, adquirir el sentido de moralidad y libertad. Como bien apunta Cohen, el espectro de motivaciones potenciales de los principios originarios nos entrega la conciencia de la autonomía, y libre albedrío. En tanto que, las motivaciones del hombre natural son heterónomas, pues responden a los impulsos *irreflexivos* de las necesidades naturales. Ahora bien, el impulso interno de perfectibilidad de la facultad racional de acuerdo con Rousseau, solamente encuentran su cauce de desarrollo a través del uso del lenguaje. En efecto, dado que el espectro completo de las motivaciones de los principios originarios dependen de la creencia y opinión sobre ideas y conceptos, el lenguaje aparece como una aptitud indispensable para el desarrollo del pensamiento. La relación entre pensamiento y lenguaje desemboca en lo que es su tesis central. El lenguaje requiere de la asociación ya que, solo así, los individuos establecen relaciones con los demás, que les permiten establecer similitudes. “El punto es que las practicas sociales y las instituciones políticas ocupan un lugar central en la explicación de las ideas comunes que la gente tiene acerca de sí mismos”¹⁹⁴. Lo que le lleva a concluir, que “si el conocimiento tiene una base social, y las motivaciones tienen un fundamento cognitivo, entonces las motivaciones distintas a las puras necesidades naturales tienen orígenes

¹⁹³ Cohen, Joshua, *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford University Press, New York (US), 2010, pp. 106-107.

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 108.

sociales. Los acuerdos sociales, por tanto, explican las motivaciones mediante la aclaración de las ideas que las hacen posibles”¹⁹⁵.

La última idea es crucial en el pensamiento moral y político de Rousseau. Como se ha dicho, los principios constitutivos originarios representan la base natural de una *sensibilidad moral*, que es autónoma y no heterónoma o tributaria a una ley moral externa al hombre. Luego, los sentimientos naturales ligados a los impulsos de ambos principios ejercen en la existencia del hombre natural una influencia que, difícilmente, se condice con las descripciones de un estado de dominación, competencia o de sometimiento de servidumbre de unos a favor de otros. La bondad natural del hombre, por tanto, implica un reconocimiento sobre las potencias de las facultades naturales del hombre para promover la preservación y su desarrollo en sociedad. Así, la libertad e igualdad entre los hombres es una posibilidad abierta al hombre en el estado de sociedad, siempre y cuando decida hacer uso y cultivo de la razón pública concretada en acuerdos institucionales. De este modo, la bondad natural del hombre y su estado de libertad e igualdad es deformada por el estado de sociedad -metafóricamente representada por la referencia a la estatua de Glauco- cuando los acuerdos sociales se fundan en los criterios *heterónomos* de las desigualdades artificiales de los estatus sociales. La responsabilidad de la pérdida del estado de libertad e igualdad natural es, así, exclusiva del hombre, y no del estado de sociedad en sí mismo. Su conservación de la libertad y responsabilidad de ejercer la razón en comunión con la *moralidad básica originaria* de los sentimientos naturales. De este modo, el hombre alberga en la razón la llave para recomponer los sentimientos naturales en criterios normativos de justicia y equidad pública que aseguren a los individuos, ahora, en el estado de sociedad un estatus de igualdad de valor fundado en una igualdad de derechos. Por tanto, Rousseau, intenta explicar que la legitimidad del estado de sociedad depende de su tránsito desde su fundación histórica en los criterios *heterónomos* de las *desigualdades artificiales* hacia uno fundado en la *autonomía* de la *moral básica originaria* de los sentimientos naturales, plasmada en las ideas intelectuales de la razón: libertad e igualdad. El contraste entre heteronomía y autonomía quiere significar, que solo la última es garantía de un estado social libre de dominación y servidumbre.

¹⁹⁵ Ibídem., p. 109. Rousseau considera al lenguaje un elemento fundamental en la concertación de términos justos del acuerdo social. El papel del lenguaje, en el marco de justificación del acuerdo social, equivale al uso público de la razón. El cual se contrapone a la injusticia de la conveniencia de los intereses del más fuerte: “En los tiempos antiguos, en la que la persuasión ocupaba el lugar de fuerza pública, la elocuencia era necesaria. ¿Para qué serviría hoy, cuando la fuerza pública suple a la persuasión? [...] ¿Qué discursos quedan por hacer al pueblo reunido? ¿Y qué importa a quien los hace persuadir al pueblo, puesto que no es él quien otorga beneficios?. Las lenguas populares se nos han vuelto tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han alcanzado sus últimas formas; ya no se cambia nada sino con el cañón y lo escudos [...] no hay que reunir a nadie para eso: al contrario, hay que tener a los súbditos diseminados: es la primera máxima de la política moderna” (Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, traducción Mauro Armijo, Akal Editor, Madrid, 1980, p. 113).

- El estado de sociedad legítimo: la tensión dialéctica entre el amor propio igualitario y el amor propio desigualitario.

El estado de sociedad y el ejercicio de las facultades de la razón son elementos que conviven en una tensión dialéctica entre virtud/vicio. El hombre necesita de la sociedad para adquirir la conciencia de su identidad de ente inteligente. Pero la sociedad es fuente de fuerzas heterónomas –artificiales– que deforman su constitución moral originaria. La *historia hipotética* del *Segundo Discurso* trasunta la dialéctica entre el sentimiento natural del *amor de sí*, que se transforma en las primeras formas sociales, en *amor propio*. Se trata de un cambio que incide en el espectro de motivos de la conducta humana. Pues el amor propio, ahora en sociedad, incluye una variable comparativa que no es intrínseca al amor de sí, pues éste es propio del hombre que vive aislado. El amor propio introduce en el individuo, el interés de que le sea reconocido por el resto de la comunidad, el valor que estima le es inherente a su persona¹⁹⁶. Es una pretensión de estima y consideración subjetiva acerca de mi valor, que busco que los demás la consideren y respeten. Sin embargo, dicha estimación subjetiva de valor y respeto, que pretendo de los demás, puede desembocar en un tipo dialéctico de amor propio: *igualitario/ desigualitario o inflamado*¹⁹⁷. La forma virtuosa, o igualitaria, es aquella según la cual el hombre considera que su valor es equivalente al resto de sus pares. “En consecuencia, estima que los demás deben considerar sus opiniones y bienestar conforme a una apreciación equitativa de estimación, es decir, tratar sus intereses y preocupaciones a la par con los de ellos”. La otra es una “consideración de sí mismo que se auto atribuye mayor valor que a los demás, y estima insultante si ellos le deniegan dicha concepción elevada de valor, o si rechazan la opinión de que uno merece mayor consideración y respeto en comparación a ellos mismos”¹⁹⁸. En el *Emilio* Rousseau señala:

¹⁹⁶ “Los hombres, que hasta ese entonces erraban por los bosques, al tener un asiento más fijo se acercan lentamente, se reúnen en diversos grupos [...] A fuerza de verse, no se puede ya pasar sin verse [...] Cada cual comienza a contemplar los otros y a querer ser contemplado él mismo, con lo que la estima pública tiene un precio. Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado [...] En cuanto a los hombres comenzaron a apreciarse mutuamente y la idea de consideración se formó en su espíritu, cada uno pretendió tener derecho a ella, y ya no fue posible que impunemente le faltara a nadie” (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., pp. 169-171).

¹⁹⁷ El amor propio, a diferencia del amor de sí del hombre natural, dice relación con una estimación subjetiva del valor individual, que puede adoptar –en palabras de Nicholas Dent– la forma de una *furia por la diferenciación* (rage of distinction). El amor propio sería la expresión de una conducta competitiva encaminada a “obtener ascendencia sobre los demás, y regocijo con respecto a su sometimiento [...] los seres humanos se apartan de su genuino bien propio, y las relaciones entre ellos son corrompidas por la malicia, violencia y engaño” (Dent, Nicholas, *Rousseau*, Routledge, New York (US), 2005, p. 79). Sin embargo, advierte que la definición del amor propio en el *Segundo Discurso* busca establecer un contraste de blanco y negro entre el hombre natural y el hombre social, en aras a la claridad de la hipótesis intelectual del discurso. Pero en modo alguno, se puede concluir que no sea posible una modalidad de amor propio igualitario basado en la estimación recíproca. Dicha posibilidad, es una conclusión plausible a partir del sentimiento moral originario de la compasión, en cuya virtud permite a los individuos fundar las relaciones sociales en el criterio de reciprocidad, y no en la *furia de la singularidad* competitiva (Ibidem., p. 73).

¹⁹⁸ Cohen, Joshua, ob., cit., pp. 102-103.

“Como mi Emilio hasta ahora sólo se ha mirado a sí mismo, la primera mirada que arroja sobre sus semejantes lo lleva a compararse con ellos, y el primer sentimiento que esta comparación excita en él es desear el primer puesto. He ahí el punto en que el amor de sí se trueca en amor propio, y en que empiezan a nacer todas las pasiones que atañen a esa [...] Recuerda que tan pronto como el amor propio aparece, el yo relativo esta constantemente en juego, y el joven nunca observa a los demás sin retornar a sí mismo y comparar a sí mismo con ellos. El asunto, entonces, es saber qué lugar entre sus conciudadanos el se colocará después de haberles examinado”¹⁹⁹.

La tensión dialéctica entre amor propio *igualitario* y *desigualitario* depende de si el individuo considera o no un criterio de reciprocidad, para apreciar su valor y estima en relación con los demás miembros de la sociedad. El contenido igualitario del amor propio viene dado por la influencia, que en él ejerce el sentimiento de moralidad del principio de compasión, el que obliga a considerar igualitariamente el valor y los intereses del resto en comparación con los propios, porque compartimos una común naturaleza humana. Por el contrario, el amor propio *desigualitario* es irrazonable porque la pretensión del reconocimiento de un valor superior al resto, no solo genera resistencia natural. Sino que, además, es causa de ansiedad, descontento y conflictos interpersonales, pues se demanda algo imposible: que los demás se minusvaloren a sí mismos. Por consiguiente, el amor propio *igualitario* expresa una relación adecuada entre el interés particular y el interés general, en modo tal que la igualdad en la consideración y estima entre los hombres, obsta a que los arreglos sociales sean precedidos por el afán de dominación y servidumbre, que tiene lugar cuando se pretende un mayor valor inherente frente al resto. El uno es fuente de un estado de sociedad entre hombres libres e iguales, porque no dependen de la voluntad de dominación de otro, y en el otro es causa de una sociedad entre desiguales, donde unos son amos y otros siervos. Es posible afirmar que, el amor propio *igualitario* produce en el hombre un aprendizaje moral, que le permite situarse en un punto de vista público y común para el tratamiento de los asuntos de justicia política. De ese modo, la igualdad de consideración y estima en relación con los demás funciona como coordenada de referencia hacia un interés común, lo que posteriormente en el *Contrato Social* denomina *voluntad general*.

En suma, el espíritu interno de perfectibilidad de la facultad racional causa en el hombre el impulso al abandono de su existencia aislada e insuficiente, encontrando en la asociación con otros las ventajas del desarrollo de las otras potencialidades latentes en la razón. “Es la exigencia innata de *perfectibilité* la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse un contrato social equitativo que les procure las ventajas de la cooperación social, aunque conservándole sus actuales ventajas”²⁰⁰. Así dicho, el estado de sociedad tiene su origen en la razón la que, además, hace consciente al individuo sobre el sentido de la moralidad de los conceptos e ideas que amplían el espectro de sus motivaciones de acción de los principios originarios. Pero, al mismo tiempo, su

¹⁹⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la Educación*, traducción Mauro Armijo, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 370-371 y 384.

²⁰⁰ Rubio Carracedo, José, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 28.

conciencia sobre la libertad moral le hace responsable de las decisiones sobre las condiciones equidad, en el arreglo de las instituciones políticas y sociales. El criterio de equidad que preside al acuerdo social, consiste en una relación adecuada entre el amor propio con la estimación de un valor equivalente para los demás miembros de la sociedad. De este modo, el principio originario de conmiseración encuentra su cauce en el criterio de reciprocidad, concretado en el reconocimiento de la condición de seres libres e independientes a todos los miembros de la sociedad. Por tanto, la legitimidad del estado de sociedad depende de la correspondencia entre los criterios de corrección y justicia socialmente acordados, con la base moral autónoma de la constitución originaria del hombre. Siendo eso así, el contrato social es un acuerdo que sirve principalmente a la legitimidad material del estado de sociedad. El acuerdo institucional debe estar encaminado a que la colaboración social y el aprovechamiento de sus ventajas –desarrollo de la razón– se organice sobre términos y condiciones, que aseguren a todos los hombres la conservación del estado natural de libertad e igualdad. No sería legítimo el estado de sociedad donde las ventajas del cultivo y ejercicio de la razón sean a costa del sacrificio de la libertad e igualdad natural que, precisamente, generan las desigualdades artificiales causadas por la asimetría del amor propio inflamado. Así pues, la justicia y equidad pública del contrato social se evalúa según si todos los miembros del sistema social, conservan su estado de independencia con respecto al impulso de dominación y servidumbre, propio de la voluntad particular del amor propio *desigualitario*.

“Serán siempre los principios originarios –los que formulan las <<reglas del derecho natural>> quienes marquen los objetivos y las condiciones del contrato social, pero ahora en tanto que <<reglas que la razón se verá obligada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza. Es decir, será la normatividad constructa del contrato social (<<sobre otros fundamentos>>) la que marque la transformación respectiva de los principios originarios en los principios sociopolíticos de libertad, igualdad, justicia y solidaridad”²⁰¹.

El significado del criterio de equidad público, de la reciprocidad del contrato social, es descrito en el *Segundo Discurso*, en versión *negativa*. La *historia hipotética* relatada por Rousseau busca justificar intelectualmente que la corrupción de la constitución moral originaria depende de si sociedad se organiza de acuerdo a la moral autónoma de los sentimientos naturales, o a las bases *heterónomas* de las relaciones *artificiales* de interdependencia. Las desigualdades entre los miembros de la sociedad son artificiales, porque son externas a la constitución originaria del hombre, y, por tanto, ilegítimas. De este modo, la historia hipotética “procede a través de seis estados –tres de igualdad y otros tres de desigualdad (desigualdad entre ricos y pobres, poderoso y débil, amo y esclavo). En cada estado encontramos formas características de asociación, modos de cognición, y tipos de motivación las que en su conjunto dan forma al aprendizaje moral de las facultades intelectuales, y, a su vez, a los motivos y razones de conducta individual y social”²⁰². En los estados de desigualdad artificial el *derecho natural* de los principios originarios, es sustituido por las relaciones de dependencia entre aquellos que se arrogan el poder político, y la propiedad de la tierra. Solo porque se consideran mejores al

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² Cohen, Joshua, ob., cit., p. 114.

resto, negando a los demás el *derecho natural* -de los principios originarios- a merecer consideración y estima igualitaria²⁰³. Rousseau así, establece un vínculo entre el amor propio *desigualitario* y la corrupción que experimenta la constitución moral originaria, caracterizada por la relación adecuada entre los sentimiento naturales de amor de sí, ahora amor propio, y compasión.

El estado de sociedad da origen a una tensión dialéctica entre disposición natural del hombre a la bondad y potencial moral del amor propio igualitario, y el impulso de signo contrario originado en el deseo de dominación y servidumbre del amor propio *inflamado*. El deseo del reconocimiento de un valor superior –ser el mejor- es fruto de una conciencia deformada por la influencia *heterónoma* de las posiciones sociales de asimetría. Dicho así, el estado de social histórico criticado por el *Segundo Discurso*, ordena el sistema social conforme al par amo-siervo, rico-pobre, poderoso-débil, donde el fuerte obtiene ventajas a costa del débil. La explicación de la relación dialéctica en la teoría moral de Rousseau, entre amor propio *igualitario* y *desigualitario*, es explicada por Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en cuyo apartado de la primera parte, *sobre la disposición original al bien en la naturaleza humana*²⁰⁴ dice:

“Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero que *compara* (para lo cual se requiere Razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación a *procurarse un valor en la opinión de los otros*; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros. Sobre ello, a saber: sobre los *celos* y la *rivalidad*, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismo de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros para conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución”²⁰⁵.

²⁰³ “Mientras los hombres [...] sólo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo [...] vivieron libres, sanos, buenos y felices tanto como podían serlo por naturaleza, y continuaron gozando de la dulzura de un trato independiente; pero desde el instante que un hombre tuvo la necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener las provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario [...] pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses” (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., p. 173).

²⁰⁴ No es novedad afirmar la influencia que sobre Kant ejercieron las ideas de Rousseau, en especial el *Emilio*, *Segundo Discurso* y el *Contrato Social*. Sobre el debate acerca de la influencia del pensamiento de Rousseau en Kant, se pueden consultar las obras de José Rubio Carracedo: “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Esperanza Guisán (coord.), Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 29-74; “Rousseau en Kant”, en *Kant después de Kant*, Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), Tecnos, Madrid, 1989, pp. 349-368. Una versión ampliada del anterior con el mismo nombre se puede encontrar en los cuadernos, *Serie de teoría jurídica y filosofía del Derecho*, N° 10, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998.

²⁰⁵ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 44-45.

La raíz de la deformación que las fuerzas sociales ejercen sobre la bondad natural de los principios originarios radicaría en el afán de afirmación del *valor relativo* dentro del grupo social, sin consideración al punto de vista público y común de la igualdad de estatus moral. De este modo, la descomposición que el estado de sociedad produce en el *principio originario de la bondad* es consecuencia, de la inexistencia de un marco público y común de justicia que concrete el valor igualitario en un estatus jurídico de igualdad de derechos. La igualdad de derechos del estatus único de ciudadano, es la reformulación intelectual del sentimiento natural del amor propio igualitario. La correlación entre igualdad de valor con igualdad de derechos tiene por objeto impedir, que el impulso particular de la obtención de ventajas sea a costa de la denegación del valor igualitario y equivalente entre los hombres como personas morales libres. De esa manera, solamente la adopción de la reciprocidad como criterio de justicia y equidad pública, que presida el contrato social, puede servir para neutralizar las pretensiones de reconocimiento de mayor valor originado en los artificiales, heterónomos y desiguales estatus sociales. Los principios de justicia del contrato social deben, por tanto, proyectar la igualdad de valor de los hombres como seres libres al interior del sistema social, en modo tal que se pueda cumplir lo que, Rousseau, anuncia en el *Contrato Social*: conciliar la *justicia* y la *utilidad* a fin de que no se hallen separadas. Por tanto, la equidad del contrato social es incompatible con criterios que concedan cobertura a la pretensión de dominación, competencia y servidumbre, y que emanen de la voluntad particular del amor propio *desigualitario*.

El hombre no puede escapar de la tensión dialéctica entre los principios de justicia -que son extensión racional de la moral básica originaria- y los impulsos de dominación y servidumbre del amor propio *inflamado*. No existe escape, porque como ya se dijo, el individuo necesita de la sociedad para convertirse en *hombre*. El estado de sociedad le hace consciente de su libertad moral, y de la capacidad intelectual para constituir un orden social, ahora más rico, en uno que sea compatible con su constitución moral originaria. Además, la dialéctica entre ambas categorías del amor propio es, claramente, antecedente de la moralidad pública de los derechos humanos. Pues, precisamente, el lenguaje de los derechos humanos promueve que sea el valor equivalente de los hombres como personas morales libres, el criterio de equidad pública en la organización de las instituciones sociales. Siendo el estatuto de igualdad de derechos, del ciudadano, el marco de protección frente a la fuerzas sociales de dominación impulsadas por la voluntad particular del amor propio *desigualitario*. El objetivo de los derechos humanos, también, es impedir que el valor de estima y consideración dependa de la contingente relación distributiva del poder político y social engendrado en las instituciones políticas y sociales. La igualdad de derechos de los ciudadanos, así, debe propender a una corrección de la distribución desigualitaria del poder político y social. Pues, solo así se puede garantizar la comunicación de la igualdad de valor del estatus originario a la igualdad del estatus de ciudadano. No pudiendo, mas que compartir la conclusión de Joshua Cohen, cuando dice:

“Asegurando una igualdad de derechos ciudadanos, las instituciones políticas proclaman a todos los efectos la igualdad de valor entre los ciudadanos. Asimismo, en el marco de este trasfondo de igualdad, las desigualdades socio-económicas no necesariamente debilitan el rol de las instituciones políticas en afirmar nuestra

igualdad, ratificando nuestro valor como iguales, y, de este modo, establecer las condiciones de una asociación libre”²⁰⁶.

Conforme a todo lo expuesto, el estado de sociedad del *Segundo Discurso* es una crítica pesimista a los órdenes políticos y sociales de su época, acompañados de la emergente sociedad competitiva burguesa, de la cual condena su “dinámica económica y los antagonismos sociales por ella incesantemente agudizados”²⁰⁷. Acusa un mundo artificial gobernado por las desigualdades de estatus económicos y sociales. Signos que son extraños al estado natural de los hombres, y que tienen su causa inmediata en la usurpación de las cosas comunes a través de la invención de la propiedad²⁰⁸. Unos son ricos otros pobres, unos son amos y los otros esclavos²⁰⁹. La libertad e igualdad se pierde en el proceso de corrupción social que acompaña al desarrollo de la civilización, dominado por la desigualdad de fortunas y deseo de dominación de los poderosos sobre los débiles, que desemboca en el estado de guerra de Hobbes. Conflicto que acaba cuando los propietarios, conscientes de la desventaja de sostener una guerra perpetua, y de la precariedad de su situación privilegiada, *convencen* a los pobres de unirse en la constitución de una sociedad política que asegure la paz y justicia. Se trata del **primer pacto social**, que Rousseau no duda en calificar de ilegítimo. Pues se basa en el engaño y fraude de los poseedores para legitimar el instituto de la propiedad y, con ello, la injusticia de la desigualdad social. El primer Estado significó el intento de legitimar un nuevo sistema de relación de las fuerzas producción que condenó a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre

²⁰⁶ Cohen, Joshua, ob., cit., p. 117.

²⁰⁷ Fetscher, Iring, ob., cit., p. 145.

²⁰⁸ La pérdida de la libertad e igualdad del hombre natural, entendida como vida autónoma e independiente con respecto a otro, merced del paso a la sociedad civil la atribuye al instituto de la propiedad. La propiedad hace posible que existan relaciones de dependencia entre los hombres, dando lugar a un estado de dominación y servidumbre, desigualdades que son contrarias a la libertad e igualdad naturales. De ahí se explica, la expresividad con la que Rousseau da comienzo a la Segunda Parte del *Segundo Discurso*, con la célebre frase: “El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir que *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: <<¡Guardaos de escuchar este impostor!, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie>>”. (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., p. 161). Es preciso advertir que no se trata de una crítica a la propiedad en sí. Pues, en el *Discurso sobre la Economía Política* la califica de derecho sagrado. Esta aparente contradicción se explica porque su ataque lo es en contra de la propiedad capitalista ilimitada, “que utiliza mano de obra asalariada, porque reduce a la dependencia a una parte de la población, mientras que, en sus restantes textos, defiende la pequeña propiedad del campesino o del artesano sobre sus medios de producción porque garantiza su independencia” (Villaverde, María José, “Estudio Preliminar”, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, Jean-Jacques, Rousseau, estudio preliminar y traducción María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 2007, p. XXIV).

²⁰⁹ Rousseau vincula el inicio de las desigualdades con el nacimiento de la propiedad y el desarrollo de la sociedad industrial. En dicho marco la combinación de las fuerzas productivas y desigualdades entre los hombres, en talentos y capacidades, rompen la igualdad y libertad del hombre natural. La desigualdad y abuso de la riqueza se impone como desigualdad artificial entre los hombres: “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente diferentes, y de esta distinción salieron el fausto imponente, la astucia falaz y todos los vicios que son su cortejo” (Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., p 178).

y a la miseria²¹⁰. “El contrato propuesto por los que tienen a los que no tienen es, según Rousseau, una estafa precedida por la amenaza de la guerra: la paz que ofrecen los primeros tiene como contrapartida la legitimación de la usurpación anterior. Este primer contrato que fundó el primer Estado era inicuo, opresivo de uso hacia otros”²¹¹.

La ilegitimidad del primer pacto social se debe a que los principios de organización del sistema político y social, no guardan correspondencia con la exigencia de reciprocidad en el respeto y consideración que merecen los ciudadanos, y que demanda la *autonomía moral* de la constitución originaria del hombre. La legitimidad material del contrato social depende de la observancia del criterio de reciprocidad en organización de las instituciones del sistema político y social, a fin de que expresen el reconocimiento del valor equivalente de los hombres como seres de fines (libres e independientes). La igualdad en la consideración y estima de todos los miembros, por parte de las instituciones políticas y sociales, es la condición de legitimidad del estado de sociedad. Más importante aún, las justificaciones morales de los principios de justicia forman parte de un constructo normativo de la razón, basado en las *motivaciones autónomas* de acción correspondientes a la moralidad básica originaria. De esa manera, la justicia política y social puede atribuirse una justificación moral de carácter objetiva y universal, porque las razones políticas, que concurren a su apoyo, emanan del punto de vista público y objetivo configurado por el respeto de los sentimientos naturales de *amor de sí* y *compasión*. Así pues, la legitimidad del contrato social supone que éste sea un puente entre la *constitución moral originaria* y los criterios normativos de justicia y equidad creados intelectivamente por el ejercicio autónomo de la razón, no corrompida por la fuerza heterónoma de las *desigualdades artificiales* entre los hombres.

En suma, los sentimientos naturales dan cuenta de la conciencia en el hombre sobre la importancia del bienestar propio, y de los medios para mantener la vida –*amor de sí*– y, también, conciencia sobre lo que los demás piensan de él y de su posición relativa dentro del grupo social: *amor propio*. Lo que, para Rawls tiene una importancia central en la teoría política del contrato social, porque el amor propio en su manifestación natural –no pervertida– supone el reconocimiento de que en sociedad todos los hombres son iguales entre sí, en relación con sus necesidades y aspiraciones. En su condición natural el amor propio hace, por tanto, que el hombre social en uso de la razón se encuentre preparado para aceptar y actuar conforme al criterio de reciprocidad:

“Cuando somos impulsados por el *amor propio* estamos dispuestos a aceptar la igualdad de condiciones con los demás, y a reconocer la legitimidad y justicia de los límites que sus necesidades y demandas imponen en nosotros, siempre y cuando – y esto es esencial– nuestra igualdad de derechos sea aceptada y garantizada en acuerdos sociales”²¹².

²¹⁰ Ibídem., pp. 182-183.

²¹¹ Armijo, Mauro, “Prólogo”, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., pp. 29-30.

²¹² Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., pp. 198-199

El contrato social, así, representa el esfuerzo de concebir una forma de asociación que sea capaz de evitar el proceso de corrupción de los principios morales originarios del hombre, que da lugar las posiciones asimétricas de interdependencia del estado de sociedad. El hombre no puede prescindir de él porque es necesario e indispensable para el desarrollo de sus facultades. El hombre no llegaría a experimentar la conciencia de su personalidad, sino cuando ingresa al estado de sociedad. Pero, al mismo tiempo, la sociedad lo transforma. Pues surge en él, la necesidad de afirmar su valor frente a los demás, y, con ello, su existencia es jalonada en una tensión entre la moralidad del amor propio *igualitario*, y el deseo de su voluntad particular de obtener ventajas *injustas* -a costa del interés equivalente del resto- a consecuencia de su amor propio *desigualitario*²¹³. La introducción al libro primero del *Contrato Social* es ilustrativa con respecto a la tensión dialéctica entre la moralidad del amor propio *igualitario* y su opuesto *desigualitario* del deseo de utilidad mirando el propio interés:

“Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas”²¹⁴.

El contrato social es, en consecuencia, un constructo normativo de la razón que toma como coordenadas firmes de partida la *base de moralidad natural* originaria en el hombre, verdadero *derecho natural*. La conversión de los sentimientos naturales en criterios normativos de corrección y justicia, no altera la naturaleza de la *moral básica originaria*. Sino que se adapta a la influencia corruptora producto de la distribución desigualitaria del poder engendrado en las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales, que nacen con el estado de interdependencia social. El contrato social legítimo, así, es un compromiso público con el criterio de reciprocidad en la distribución del poder político, económico y social, de un modo que sea congruente con la libertad e igualdad natural²¹⁵. Se reputa legítimo el contrato social que es base

²¹³ Esta tensión, también, es retomada por Kant en su ensayo *Ideas para una Historia en sentido Cosmopolita*, donde empleará el término *insociable sociabilidad*. (Vid., “Idea para una historia en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), traducción Roberto Rodríguez Aramayo, Segunda edición, Alianza Editorial, Madrid, 2013).

²¹⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, ob., cit., p.31.

²¹⁵ Rousseau se preocupa por la distribución del poder engendrado en las instituciones, políticas y económicas, de la sociedad, a fin de evitar el proceso de corrupción del estado de sociedad del *Segundo Discurso*, fundado en bases morales heterónomas que dan forma a una sociedad injusta. De ese modo, el ginebrino hace suya la fragilidad de la condición humana, cuando se encuentra en una posición de asimetría de poder frente a los demás. Siendo ella, la causa de la corrupción e injusticia del estado anómalo de sociedad del *Segundo Discurso*. Es un diagnóstico sobre los efectos deformadores del poder, que recuerda la referencia sobre este mismo punto, hecha por Platón, en el Libro II de la República, 359c-360c, recurriendo al mito del anillo de Giges. Según el relato, un pastor, fortuitamente, encuentra un anillo, que le dota del poder de la visibilidad e invisibilidad, a gusto. Con semejante poder, el pastor asesina al gobernante de turno y se hace con poder político. Luego, Platón espeta: “Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otra a uno injusto, según opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la

de un sistema de colaboración político y social que produce las ventajas para la *perfectibilidad de la razón* asegurando y respetando, al mismo tiempo, a todos los ciudadanos su estado de libertad e independencia. El acuerdo social, por tanto, debe ordenar las instituciones de la sociedad de acuerdo a la *moral básica originaria*, eliminando aquellas desigualdades que tienen su origen *moralmente injustificado* en la dependencia de unos a las razones arbitrarias de una voluntad ajena²¹⁶. Dicho lo anterior, la legitimidad formal del consenso no es suficiente para calificar a un contrato político de *social*, es decir, legítimo. Sino que, además, el acuerdo debe incluir criterios y normas de equidad pública, que sean fruto del ejercicio de la razón dentro del marco de *moralidad* de los principios originarios. La libertad e igualdad emergen, así, como principios de justicia política y social, pero entendida como estado de independencia con respecto al interés de dominación y servidumbre de una voluntad particular guiada por el amor propio *desigualitario*. Rousseau, de ese modo, plantea en el uso público de la razón una demanda de moralidad, que vincula la esfera política con una dimensión moral: la justicia política y social. Porque como dice en el *Emilio*, “quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos”²¹⁷. El contrato social debe ser el fundamento del compromiso de la *razón* con la *moralidad natural* autónoma de los principios originarios del hombre. El uso público de la razón, y su vinculación con el desarrollo de las dimensiones de moralidad de los principios originarios, reivindica la libertad moral del hombre como ámbito de la *perfectibilidad* de la razón que lo distingue de la animalidad. Pues junto al dominio técnico del *homo faber*, puede elevar su condición propia de la humanidad al crear espacios morales –o justos- de convivencia, es decir, de civilización. Ciertamente, es consciente de los obstáculos que se interponen en el desarrollo de la órbita moral pública de la *perfectibilidad* pero, al mismo tiempo, en virtud de la *bondad natural*, poseemos la capacidad y posibilidad de sobreponernos a ellos. Este es el sentido del párrafo con el cual Rousseau espeta al joven Emilio:

“Se diría que construimos nuestro edificio con madera y no con hombres, por la forma en que alineamos tan exactamente cada pieza con regla. Ciertamente, amigo mío, pero pensad en que el derecho no se pliega a las pasiones de los hombres, y que entre nosotros se trata de establecer los verdaderos principios del derecho político”²¹⁸.

- El uso público y deliberativo de la razón: garantía para la extensión racional de la autonomía moral originaria en marco de razones objetivas para la idea de justicia del contrato social.

Los sentimientos naturales son los bloques básicos de la *autonomía de la moralidad humana*, y que es susceptible de desarrollo en criterios normativos de justicia y equidad social. Rousseau, así, plantea la tesis de la autonomía de la moral pública que debe fundar a la sociedad política y que, posteriormente, será desarrollada por Kant en su constructivismo moral trascendental. La

mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino” (Platón, “República”, Diálogos, IV, ob., cit., p. 108 (Libro II, 360b-c).

²¹⁶ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p. 221-222.

²¹⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, ob., cit., p. 316.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 639.

autonomía moral de los criterios de justicia y equidad pública, del acuerdo social, demuestra que son creaciones intelectuales del hombre a partir de un punto de vista independiente a las influencias heterónomas de las *desigualdades artificiales* de la sociedad. La extensión del contenido de equidad pública de los principios originarios depende del uso de la razón, y de acuerdo con Rousseau ello tiene lugar mediante el lenguaje en el contexto de interacción social. De este modo, los principios de justicia política y social deben emanar de un constructo procedimental deliberativo, en el que seres racionales y razonables, libres e iguales acuerdan criterios y normas de equidad pública para la organización de las instituciones sociales. La moralidad pública de la sociedad se concreta en un contrato social, que es resultado del debate y deliberación en el marco de un proceso de argumentación y justificación racional. De esa forma, Rousseau plantea la sustitución de la Ley natural como fundamento heterónimo de la moralidad pública, por el uso público de la razón en el desarrollo de los *bloques autónomos de moralidad* del hombre natural.

Conforme a lo anterior, la legitimidad de los principios de justicia del acuerdo social solo pueden ser aceptados por seres racionales y razonables, libres e iguales, si el contrato social satisface, también, una exigencia de legitimidad procedimental. “La pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento. Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político”²¹⁹. La legitimidad del contrato social depende de que su contenido sea expresión de un consenso racionalmente justificado, y, por tanto, siempre será susceptible de ser discutido en la medida que se aporten buenas razones para modificar el consenso previamente establecido. Las buenas razones excluyen a todas aquellas que pretendan escapar del marco de justificación y confrontación guiado por la razón, tal como aquellos fundados en argumentos de eficacia, fuerza o religión, o que simplemente nieguen el carácter libre e igual del ser humano. En síntesis, las buenas razones que sostienen el consenso base del contrato social son tales, en la medida que sean posibles de ser aceptadas por seres racionales y razonables que se conciben como libres e iguales. Así, los tres atributos del ser humano: razón, igualdad y libertad, constituyen un presupuesto moral que incluye cuestiones de justicia que, difícilmente, podrían ser eludidas, si el deseo genuino es el acuerdo de un contrato social legítimo. Las buenas razones están vinculadas al interés de afirmar la moralidad básica originaria de la humanidad misma, y, no aquellas que fundan su negación:

“Renunciar a la libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad”²²⁰.

La legitimidad del contrato social es formal y material. Formal porque demanda la interacción social. El uso de la razón esta vinculado al intercambio

²¹⁹ Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981, p.243.

²²⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, ob., cit., p. 39.

de ideas mediante el lenguaje. Material porque los criterios de justicia y equidad pública deben ser la reformulación intelectual de los bloques básicos de la moral correspondiente a la constitución originaria del hombre: libertad e igualdad. Ambos entendidos como garantía del derecho a la independencia de los miembros frente al interés de dominación y servidumbre de organizar el estado de sociedad según el impulso de la voluntad particular, del amor propio *desigualitario*. Siendo eso así, la anomia del *primer pacto social* radica en que el acuerdo no es susceptible de recibir el título de consenso racionalmente justificado, porque en él se niegan *los derechos de la humanidad*. En consecuencia, para el ginebrino no basta con afirmar que el estado de naturaleza es racionalmente insuficiente, porque la *perfectibilidad humana* demanda un acuerdo de colaboración social y, por tanto, el estado de naturaleza ha de dar paso a una sociedad civil. Sino que lo decisivo para él, es *cómo se realiza el paso*: sea siguiendo la “vía histórica de la desigualdad insolidaria”²²¹ de negación de la igualdad moral entre los hombres”; o en el acuerdo conforme a los principios originarios trocados en criterios normativos de corrección y justicia, que conserven la libertad e igualdad de los miembros del estado de sociedad. El *Segundo Discurso* describe los modelos históricos de sociedad fundados en la negación de la condición originaria de la humanidad, es decir, en la desigualdad civil y tiranía gubernativa²²².

Así dicho, el contrato social es legítimo si el contenido del acuerdo que organiza las instituciones sociales –políticas y económicas– es congruente con el objetivo de conservar a cada uno de sus miembros, la libertad e igualdad originaria convertida, ahora, en autonomía: no sujeción a voluntad particular ajena. Siendo eso así, no son fundamentos de legitimidad, ni los principios tradicionales de la institución de la familia, la esclavitud o la ley del más fuerte. Todos son rechazados por contravenir el principio de igualdad moral de los hombres, como seres independientes²²³. Dicho lo cual, entre el *Contrato Social* y el *Segundo Discurso* existiría una relación de continuidad con respecto al tratamiento de los principios de Derecho político, que hacen de un orden social legítimo al conciliar utilidad y justicia, o interés y bien común. Sin embargo, es preciso advertir, que Rousseau no piensa que el contrato social deba retrotraer al hombre social al estado de naturaleza –ya que además de ser imposible es deficitario e insuficiente en relación con el proceso civilizador guiado por la razón– mas bien se propone demostrar que el espíritu de los principios de libertad e igualdad natural, puede ser reconciliado dentro de la fórmula política del constructo racional-normativo del contrato social. El punto de partida es, así, común en ambos textos, la libertad e igualdad natural como presupuesto de la moralidad pública de la justicia social y política. Pero el análisis en uno y otro es distinto:

“Entre el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y *El contrato social* hay una diferencia radical pues el primero se sitúa en un plano pretendidamente real, histórico, y traza el posible camino seguido por la humanidad hasta acabar en su lamentable estado actual. Mientras que *El contrato* se mueve en el terreno ideal,

²²¹ Rubio Carracedo, José, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, ob., cit., p.38.

²²² Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación?. Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, p. 38.

²²³ Véase, capítulos II al V, Libro I, *Del Contrato Social*, ob., cit., pp. 33-45.

teórico, y describe cómo deberían haber sido las cosas y qué tipo de pacto social debería haberse gestado para fundamentar, en lugar de una sociedad injusta y desigualitaria, una sociedad de hombres libres e iguales”²²⁴.

La libertad e igualdad son los principios del constructo normativo del *contrato social*, que contiene *convicciones firmes y compartidas* sobre la dimensión moral constitutiva de la dignidad humana. El carácter fundacional del contrato social adopta el carácter de “decisión crítico-constructiva de unos principios básicos sobre los que puede justificarse la constitución de la sociedad, y que su racionalidad y moralidad máxima los hace aceptable por todos los contratantes en asamblea pública”²²⁵. El consenso en torno a los principios de justicia pública, de libertad e igualdad, es racional porque son fruto del uso público de la razón en el contexto de un procedimiento deliberativo. En él, la racionalidad —entendida como la capacidad de los participantes de distinguir entre buenas y malas razones, y respetar ciertas reglas del juego— impone el presupuesto fundamental de que exista un intercambio razonable de opiniones²²⁶. Así dicho, Rousseau tanto en el *Segundo Discurso* como *Contrato Social*, presenta las razones según las cuáles los valores de libertad e igualdad, entendidos como extensiones de las dimensiones de moralidad de los sentimientos originarios, son “cláusulas que están tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y de efecto nulo”²²⁷. Dicho lo anterior, la voluntad racional del contrato social es la fuente de la moralidad pública, que sienta las bases de legitimidad del orden político y social. Por tanto, las convicciones de moralidad pública que dan forma al acuerdo social deben satisfacer una doble exigencia: consenso y racionalidad. Como bien apunta José Rubio-Carracedo:

“La exigencia de racionalidad implica la competencia de los participantes y su recurso a la deliberación argumentativa como juez último de la objetividad de la preferencia adoptada. La exigencia de consenso, por otra parte, implica el mayor acatamiento de los participantes de la decisión de la mayoría en cuanto tal mayoría, esto es, en cuanto depositaria de la voluntad general. Pero sin olvidar que esta decisión mayoritaria no ha sido fundada en términos fideistas, sino que presupone un proceso de deliberación racional”²²⁸.

La relación de ambas exigencias supone asumir que el consenso no puede ser expresión de puro voluntarismo de la mayoría. Debe, además, superar el tamiz de la justificación (moral) racional dado en el contexto de un proceso deliberativo universal y público. En efecto, y atendido que los participantes son seres racionales y razonables, libres e iguales, concluye que el consenso será racionalmente justificado en la medida que ceda en beneficio

²²⁴ Villaverde, María José, “Estudio Preliminar”, *El contrato Social o principios de derecho político*, ob., cit., p. XIII.

²²⁵ Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación?. Poder y legitimidad en Rousseau*, ob., cit., p. 42.

²²⁶ Aarnio, Aulis, “Democracia y discurso racional. Una perspectiva iusfilosófica”, en *Derecho, Racionalidad y Comunicación Social. Ensayos sobre Filosofía del Derecho.*, traducción de Pablo Larrañaga, Fontamara, México D.F., 1995, p. 72.

²²⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 47.

²²⁸ Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación?. Poder y legitimidad en Rousseau*, ob., cit., pp. 109-110.

de la utilidad común, salvo que se interpongan grupos de presión o de intereses. El uso público de la razón es, así, racional y razonable siempre que los principios de justicia asuman la libertad e igualdad de los hombres como un valor moral igualitario y equivalente, que es refractario al interés de dominación y servidumbre de las voluntades particulares²²⁹. No pueden reclamar para sí legitimidad, los sistemas sociales que basan su organización en el reconocimiento de un mayor valor moral a ciertos miembros de la sociedad, en desmedro de la condición moral de libertad e igualdad del resto. De este modo, Rousseau vincula la ilegitimidad con aquellas sociedades regidas por la voluntad particular del *amor propio desigualitario*.

Dicho lo anterior, la sociedad política legítima encarna el acceso del hombre a la moralidad de la razón y, con ello, la posibilidad abierta al alcance del hombre de organizar la sociedad según principios de justicia autónomos mediante la *razón pública deliberativa*²³⁰. La moralidad pública del contrato social se recoge en la fórmula de la *voluntad general*. Es el criterio de reciprocidad, fundamento de justicia y equidad del acuerdo social. La mediación del uso público de la razón en el desarrollo de la moralidad básica originaria del hombre natural, representa el paso del hombre del estado de naturaleza –y salida del estado de sociedad histórico desigual– al estado del contrato social. Lo que, al mismo tiempo, es el tránsito de un estado gobernado por el instinto a otro anclado en la moralidad pública de la razón. Es el tránsito del hombre natural al ciudadano del contrato social, que a diferencia del hombre social desfigurado del *Segundo Discurso*, desarrolla su vida bajo instituciones que le permiten experimentar la *bendición* del aprendizaje moral del ejercicio de la razón, y de la conciencia del significado de su identidad de persona humana. Todo solo posible en el marco del estado de sociedad:

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Solo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y, el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido,

²²⁹ La consideración de los valores libertad e igualdad natural del hombre, como verdaderos axiomas éticos que condicionan la legitimidad del contrato social, es la crítica directa de Rousseau a Hobbes. El párrafo cuarto del capítulo IV del Libro I *Del Contrato Social* señala que la renuncia gratuita de todo un pueblo a un hombre, es un acto ilegítimo y nulo, porque supone que un pueblo entero ha perdido su sano juicio, y la locura no es fuente de derecho. Pero, además, afirma que la renuncia absoluta a la libertad significa eliminar toda moralidad a las acciones, toda vez que quien tiene el derecho a exigir todo respecto de otro, correlativamente no está obligado a nada: “¿No es evidente que a nada está comprometido uno con respecto a aquel de quien se tiene derecho a exigir todo, y que esta sola condición, sin equivalente, sin intercambio entraña la nulidad del acto? Porque, ¿qué derecho tendría de mí esclavo contra mí si todo cuanto tiene me pertenece, y si, siendo su derecho el mío, ese derecho de mí contra mí mismo es una expresión sin sentido alguno?” (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., pp. 39-40).

²³⁰ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p.231.

debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”²³¹.

Rousseau en el párrafo citado síndica en el estado de sociedad a la mayor de las bendiciones para el ser humano, porque sin él permanecería en el *estado de infancia*. Es la colaboración social la que hace posible el desarrollo y aprendizaje de la personalidad moral del hombre, y, mereciendo todos, por compartir la misma constitución originaria, el mismo trato de respeto y consideración de parte de la sociedad. De este modo, los principios de justicia política que constituyen la voluntad general, son la expresión del tratamiento recíproco en la distribución del respeto y estima propio de los hombres, que se reconocen como libres e iguales. La voluntad general del contrato social establece un punto de vista público y común, para abordar la regulación y organización de las instituciones del estado de sociedad, evitando de quedar a merced del punto de vista del interés particular del *amor propio desigualitario*. Solo la voluntad general puede producir la unión política y social de sus miembros sobre la base de los lazos aglutinadores de la amistad cívica. La voluntad general, que es la base de la idea de bien común que sostiene a la justicia política, hace posible que los ciudadanos se reúnan y moralmente se comprometan con unas razones políticas, vertebradas en la igualdad de estima y consideración de la moralidad básica originaria. Siendo eso así, la *voluntad particular* del pacto social fraudulento no produce la unión social porque se basa en el *amor propio desigualitario*, y, por ende, en el tratamiento de los miembros de la sociedad como *multitud* sometida al dominio y servidumbre particular²³². Aparece, así, nuevamente las ideas centrales del pensamiento clásico griego, que relacionan el bien común con la justicia, y ésta con la unión de la comunidad política en lazos y vínculos de amistad. Asimismo, el rechazo de la ley del más fuerte como criterio moralmente válido para la unión política y social.

Por tanto, la autonomía moral del ciudadano depende de un contrato social basado en una voluntad general, porque cuando ella es sustituida por la voluntad particular se instala la *artificial asimetría* en la que unos tratan a otros como medios e instrumentos funcionales a su interés personal. La constitución de un cuerpo político requiere, entonces, del reconocimiento *intrainstitucional* del valor igualitario que comparten los miembros de la sociedad, a fin de que cada ciudadano pueda reconocerse a sí mismo, también, en el otro. Es una igualdad moral, que reconoce por igual a todos el mismo derecho a la emancipación de las formas de dependencia instrumental propias de la sujeción a la voluntad particular de otro. El motivo de la igualdad de valor radica en la convicción racional, de que todos tienen un igual interés en su libertad civil, y una igual capacidad moral para autodeterminarse. Lo que conlleva a que “los individuos se perciban y reconozcan tan unidos como ciudadanos iguales, y ésta esencia de lo que son –ciudadanos- incluye su

²³¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., pp. 52-53.

²³² “Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo sea cual sea su número; ahí no veo más que un amo y unos esclavos, ahí no veo un pueblo y su jefe; es, si se quiere una agregación, pero no una asociación; ahí no hay ni buen público ni cuerpo político” (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., pp. 44-45).

relación entre sí como iguales”²³³. De esta manera, la esencia de la identidad del ciudadano es la igualdad en libertad, por tanto el contrato refleja el “compromiso político público de preservar las condiciones que esta igualdad requiere entre las personas”²³⁴. Es por ello que, Rousseau estima que la garantía de la igualdad del ciudadano depende, prioritariamente, de la igualdad política. Pues la libertad depende del imperio de la ley. Sin igualdad en la distribución del poder político sobrevienen las desigualdades *artificiales* civiles, sociales y económicas. Efectivamente, las pretensiones de justicia y equidad en el marco de las relaciones políticas y sociales, son cuestiones que requieren del ejercicio del poder normativo. Dado que, el poder político es la fuente, por la que se incorporan al sistema político y social, los criterios heterónomos de *distorsión de la constitución originaria*, es urgente atender a su distribución aritmética entre los ciudadanos. El poder normativo inequitativamente distribuido es origen del *amor propio inflamado*, y de una razón arbitraria. Con acierto Rawls, interpretando el significado de la voluntad general dice:

“Como ciudadanos iguales podemos todos armonizar nuestra necesidad de auto respeto con el que se debe a los demás. Dada nuestra necesidad en tanto personas, y nuestra indignación natural de estar sujeto al poder arbitrario de otros (un poder que nos hace hacer lo que otros quieren, y no lo que ambos podemos querer como sujetos iguales) la respuesta concreta al problema de la desigualdad es la igualdad en el nivel más alto, tal como es formulada en el contrato social. Desde el punto de vista de la igualdad política de los ciudadanos, éstos pueden moderar el resto de las desigualdades a través de leyes dirigidas a preservar las condiciones de independencia personal, de manera que ninguno quede sujeto al poder arbitrario, y nadie experimente las vejaciones y humillaciones que surgen del egoísmo”²³⁵.

Sin embargo, ¿cómo se consigue que el contrato social conserve y reconcilie el espíritu de libertad e igualdad del hombre natural en el marco de la sociedad política? La respuesta dada a esta cuestión depende de la conexión entre autonomía individual con la correspondencia del consenso democrático con la justicia de la voluntad general.

De una parte, el imperio de la ley es fundamento de la libertad del ciudadano frente al estado de dominación y servidumbre de unos por otros. La ley es la única voluntad que debe someter a los hombres pues ella es impersonal. El hombre deja de ser siervo de otro, pues solo obedece a la ley. Es libre e igual en virtud de la ley. El gobierno de las leyes constituye el punto de partida del razonamiento de Rousseau, encaminado a la conservación del espíritu de autonomía moral de los individuos, dentro del marco de la sociedad política. Pero, para conseguir que la ley sea impersonal es necesario que el contrato social transforme la libertad e igualdad natural en libertad e igualdad política. La relación establecida entre imperio de la ley e igualdad de participación política en su formación y aprobación, trasunta la convicción de que la garantía de la libertad del ciudadano depende del traslado de la legitimidad democrática de origen del Estado al plano del ejercicio, también, en su seno. La razón gira en torno a la conjunción del imperio de la ley con la igual participación política, lo que consigue que el ciudadano mantenga su

²³³ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p. 247.

²³⁴ Ídem.

²³⁵ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., pp.247-248.

autonomía moral al concurrir en sí la doble condición de soberano y súbdito. En consecuencia, la libertad natural es sustituida por libertad civil, que corresponde a la libertad limitada por el imperio de la ley. Pero, aún más importante, las instituciones sociales ajustadas a la voluntad general dan entrada al ciudadano a un estadio de civilización superior al estado de naturaleza, ya que abandona la libertad del instinto por otra que se orienta por la moralidad de los principios y normas que se prescribe a sí mismo conforme al ejercicio de la razón. En la sociedad política del contrato social, el hombre desarrolla las facultades de la razón y, con ello, accede a las leyes morales conforme a las cuáles se transforma en verdadero amo de sí mismo. Su libertad, ahora, se funda en la obediencia de las normas que se otorga a sí mismo a través de la participación en un procedimiento deliberativo orientado al consenso racionalmente justificado. El principio de la soberanía popular pasa a ser, así, la garantía de la libertad del ciudadano. De este modo, Rousseau estima en la igualdad de los derechos y libertades políticas la garantía principal de la independencia de los hombres del dominio de la voluntad particular. La libertad política expresada en el derecho colectivo del ciudadano de participar en las decisiones del pueblo es, así, la respuesta de Rousseau al problema de la correspondencia de la libertad e igualdad del hombre natural al interior del estado de sociedad:

“<<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes>>”²³⁶.

La garantía de una libertad igual de los ciudadanos espeta Rousseau, depende de la génesis democrática del imperio de la ley mediante participación directa de los ciudadanos en asamblea pública. Pero, además, el estado de sociedad será congruente con la autonomía moral, siempre y cuando la ley sea expresión de la voluntad general. La garantía de la libertad depende del procedimiento democrático deliberativo y universal y, conjuntamente, de que sus decisiones se ajusten a los principios de justicia pública, de la voluntad general. Por lo tanto, la voluntad general es la *razón moral pública* del orden político expresada en el contrato social, y que se corresponde con los principios de libertad e igualdad. La voluntad general excluye por ilegítima la vertebración de la relación política según modelos de dominación basados en la imposición de un interés particular, ya que la razón pública en virtud del cual los hombres constituyen un cuerpo político, es la utilidad común fundada en la garantía de la igual libertad: autonomía política. El predominio de una voluntad particular supone la exclusión de los intereses de otros, y el deber de observar una voluntad ajena –políticamente heterónoma– con el respectivo perjuicio a su condición de libertad e igualdad. Es el quiebre del consenso racionalmente justificado del contrato social. La voluntad general se transforma en una salvaguarda a la autonomía moral del ciudadano, ya que cuando la ley es un medio de expresión de los intereses egoístas de una facción de la sociedad, la deriva es hacia una sociedad política, económica y socialmente desigual. Con acierto Jules Steinberg, interpretando el *Segundo Discurso* destaca que la ilegitimidad del primer pacto social radica en que el imperio de la ley encarna

²³⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 46.

los intereses parciales de una facción social, siendo el signo negativo distintivo de los estados sociales históricamente dados. En dichos estados el imperio de la ley socava la autonomía moral del ciudadano, pues se obedece a una voluntad particular, y no al interés común de la voluntad general:

“En este sentido, obedecer la ley representa el medio a través del cual los pobres son compelidos a convertirse en siervos de la voluntad de los ricos, de manera que la obediencia a la ley efectivamente priva de libertad a los pobres. Por lo tanto, el objetivo fundamental del pensamiento político de Rousseau es reflexionar acerca del tipo de Estado que sería capaz de eliminar aquellas desigualdades radicales promovidas por la obediencia a leyes que expresan exclusivamente los intereses de los ricos, como un medio de dar origen a una sociedad política moralmente legítima en que los ciudadanos tengan una genuina obligación moral de acatar la ley”²³⁷.

El servicio a los intereses parciales de unos pocos para la dominación de la mayoría transforma a las sociedades políticas en moralmente corruptas. En ellos el principio político es el gobierno de los acaudalados, que utilizan el proceso legislativo como un medio para favorecer sus intereses, y excluir el interés de los pobres que comprenden a la mayoría en dichos Estados. En cambio la voluntad general es una base pública de razones políticas universales y objetivas que sirven de fundamento a un acuerdo equitativo de asociación y colaboración social. La objetividad de las razones políticas, que sustentan a la norma de equidad de la voluntad general, significa que se apoyan en el punto de vista universal del valor igualitario y equivalente recogido en la moralidad básica originaria del hombre natural. La voluntad general crea un “marco político en el que el cumplimiento de la ley no es un medio para que el ciudadano obtenga ventajas injustas, o que convierta a uno en siervo de la voluntad particular de otro u otros”²³⁸.

En suma, la voluntad general en el contrato social es la expresión de una concepción de bien común compartida entre todos los ciudadanos, con respecto a principios razonables de organización del sistema de colaboración político y social. Los principios de organización social son razonables en la medida que las instituciones políticas y sociales sean arregladas de un modo tal, que éstas expresen reciprocidad en el tratamiento del respeto y estima que merecen todos los ciudadanos libres e iguales. La asociación política y social debe, por tanto, asegurar la independencia de los individuos dentro de un contexto de interdependencia social. Esto significa que, la reformulación por el uso de la razón de los principios de moralidad originarios del hombre, deben encaminarse a regular las relaciones de poder que se engendran en el marco de las relaciones sociales. Es por ello que, Rousseau coloca el acento en la necesidad de asegurar la distribución igualitaria del poder político, fuente de origen del tipo de normas que organizan y regulan la cooperación social. Acto seguido, estima que la garantía de una estricta igualdad política es el punto de partida para que la organización de la asociación y colaboración social tienda a una distribución igualitaria del otro foco de poder: el socio-económico. De este modo, la voluntad general del contrato social busca asegurar el valor igualitario y equivalente de los seres humanos como personas morales, atendiendo a los efectos *corruptores* y *desfiguradores* de la constitución originaria generados por

²³⁷ Steinberg, Jules, ob., cit., p.84.

²³⁸ Ibídem., p.86.

las relaciones asimétricas de poder político y económico-social. Por tanto, el interés común de la voluntad general acepta como legítimas solamente aquellas razones políticas orientadas a evitar el avance de los intereses particulares en la organización y distribución del poder ínsito en las instituciones sociales. Rousseau no es concreto en caracterizar los principios de su teoría de justicia –como lo hace, por ejemplo Rawls- pero sí es posible inferir de ellos dos elementos centrales:

Primero. La noción de justicia es distributiva y no agregativa, el bien común se corresponde con una concepción compartida con respecto al interés igualitario por la protección personal y de los bienes de cada asociado, así como de su libertad. El término interés igualitario, quiere decir que el bien común, no puede ser considerado en términos de suma agregada de la mayor felicidad o placer. Sino que como bien apunta Rousseau, el objetivo de la asociación política es la “preservación y prosperidad de todos sus miembros”²³⁹. De hecho, Rousseau señala que conforme al mismo principio –de prosperidad y preservación- deben juzgarse los periodos de la Historia, y no por el signo externo del florecimiento de las letras y las artes:

“Por el mismo principio deben juzgarse los siglos que merecen preferencia los que han dado prosperidad del género humano. Se ha admirado demasiado a aquellos en que se vieron florecer las letras y las artes, sin penetrar el objetivo secreto de su cultura, sin considerar su efecto funesto. ¿No veremos nunca en las máximas de los libros el burdo interés que hace hablar a los autores? No, digan lo que quieran, cuando a pesar de su esplendor un país se despuebla, no es cierto que todo vaya bien, y no basta que un poeta tenga cien mil libras de renta para que su siglo sea el mejor de todos. Hay que mirar menos al reposo aparente y tranquilidad de los jefes que al bienestar de las naciones enteras, y sobretodo de los estados más numerosos”²⁴⁰.

Dicho lo anterior, la generalidad de la voluntad esta unida a la consideración de un interés igualitario y equivalente en la persona, bienes y libertad, sin que nadie pueda invocar legítimamente una ventaja mayor porque nadie tiene un valor superior a otro.

Segundo. El carácter distributivo de la justicia obliga a que los miembros de la asociación política y social, sean tratados como iguales tanto en valor como merecimiento de respeto. Esto implica que la igualdad de valor y consideración de los ciudadanos se consigue por la vía de la igualdad política e igualdad material. El significado de la igualdad en ambos es distinta. La política demanda una distribución igualitaria del poder político, aritmética. La igualdad material, por su parte, refiere a una medida proporcional en que la desigualdad material no condicione la igualdad política. La igualdad política y social sirven a la promoción de un esquema de justicia distributiva, que consigue aunar la confianza y aceptación recíproca de los ciudadanos con respecto a un marco de colaboración, porque distribuye ventajas justas. Siendo la principal ventaja, el derecho igual a un estado de libertad que dependa de los principios de justicia pública, del interés común o voluntad general, y no del interés propio o ventaja injusta de un amor propio *inflamado*. Así dicho, la libertad e igualdad emergen como valores que son la fuente primordial de las normas y criterios de

²³⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 132.

²⁴⁰ *Ibidem.*, p. 203.

equidad de la cooperación social mediante el uso público de la razón. Sobre ellos se erige y preserva la *República* del contrato social y, por consiguiente son los objetos principales a los que debe dedicarse la legislación²⁴¹. La libertad del contrato social demanda igualdad política y ante la ley pero, también, necesita de una cierta igualdad de proporción en las diferencias de riqueza, a fin de que “ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”²⁴². En la desigualdad extrema de fortunas entre ricos y pobres no puede florecer la virtud en el corazón de los ciudadanos²⁴³ y de la que se nutre una República²⁴⁴. “Es decir, se necesita que no haya ricos ni pobres, pues su existencia pone en peligro, no solo la libertad de todos, sino también, y antes la igualdad jurídica [...] Una cierta igualdad material es condición así de la igualdad formal. De esta manera, una desigualdad excesiva en las fortunas condiciona, según Rousseau, la igualdad de derechos, especialmente los de participación política [...] y, consecuentemente, la libertad misma”²⁴⁵. De hecho, Rousseau reitera la observación ya apuntada por Aristóteles, acerca de la conveniencia de que al interior de la ciudad exista un estado de cierta igualdad económica. Las asimetrías de fortunas son caldo de cultivo de inestabilidad ya que los ricos se sienten titulares de un poder superior a la República, lo que les lleva a despreciar el fundamento moral del contrato social, y los pobres sometidos a un estado de dominación sobre sus condiciones de vida, son incapaces de apreciar las coordenadas de justicia de la República, inscrita en la defensa de la igualdad de derechos como expresión de la igualdad moral de

²⁴¹ “La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella” (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 91).

²⁴² Ídem.

²⁴³ “La extrema venalidad que supone medir el respeto con los doblones y comprar con dinero la virtud misma: tales son las causas más apreciables de la opulencia y la miseria, de la sustitución del interés público por el particular, del odio mutuo entre ciudadanos, de su indiferencia por la causa común, de la corrupción del pueblo, y del debilitamiento de todos los recursos del gobierno”. (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*, traducción y estudio preliminar José E. Candela, Tecnos, Madrid, 1985, p. 29).

²⁴⁴ Son expresivas las palabras pronunciadas por el jacobino, Saint-Just, en su *Discurso sobre las Subsistencias* del 29 de Noviembre de 1792: “[...] si queréis fundar una República, tenéis que preocuparos de sacar al pueblo del estado de incertidumbre y de miseria que lo corrompe. Si queréis una República, obrad de manera que el pueblo tenga el coraje de ser virtuosos: no hay virtudes políticas sin orgullo; no puede haber orgullo en la miseria”. Este fragmento se enmarca dentro de una defensa por un modelo de economía que armonice la libertad e igualdad, tratando de dar contenido a ésta última más allá de las limitaciones burguesas, que atenaza entre el valor sagrado de la propiedad y libertad de comercio sin límites. La igualdad debe concretarse en la función social de la riqueza como instrumento de intervención del Estado para garantizar la subsistencia de los ciudadanos. Es una reacción a la crisis económica que culpa a los abusos de la libertad de comercio que genera carestía por el acaparamiento de los comerciantes. “Nuestras subsistencias han desaparecido a medida que se extendía nuestra libertad, porque sólo nos hemos comprometido con los principios de la libertad y hemos abandonado los del gobierno”. (Saint-Just, “Discurso sobre las Subsistencias del 29 de Noviembre de 1792”, en *La Revolución francesa en sus textos*, traducción y notas de Ana María Martínez Arancón, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 104-105).

²⁴⁵ Rodríguez Uribe, José Manuel, *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*, en Cuadernos “Bartolomé De Las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé De Las Casas”. Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1999, p. 54.

la humanidad²⁴⁶. Sin cierto grado de igualdad material, no es posible que los pobres aprecien el bien común de la justicia, ni menos que florezca la amistad cívica.

Sin embargo, la distribución igualitaria del poder político es presupuesto para la corrección del resto de las desigualdades artificiales, entre ellas las sociales y económicas. En efecto, Rousseau rechaza la teoría de los derechos naturales de la escuela del Derecho natural racional. Solo son aceptados aquellos que puedan ser justificados racionalmente en la deliberación y uso público de la razón de acuerdo a la voluntad general. Por tanto como bien apunta Joshua Cohen, la relación entre igualdad política y moralidad autónoma de los principios originarios, hace que “sea natural concebir un punto de partida en cuanto a estado de igualdad, en las que los miembros tengan demandas igualitarias hacia los recursos existentes”²⁴⁷. El diálogo y acuerdo en el marco del contrato social transcurre en el marco de una posición de simetría, es decir, de igualdad de condiciones entre los individuos, pues nadie concurre con derechos naturales previos. Los únicos derechos que adquieren los ciudadanos son los que se concedan recíprocamente en el marco del uso público de la razón dentro el respeto de la voluntad general del contrato social. Por tanto, en la República del contrato social la igualdad de los principios originarios experimenta una transformación, que sigue un largo proceso, que inicia en el Derecho y concluye en la política: la igualdad es, en principio, igualdad jurídica, la igualdad de todos ante la ley, que subraya el carácter general y abstracto de la ley emanada de la Asamblea, pero la igualdad significa, también, para el Estado la obligación de impulsar políticas sociales que retraigan las diferencias de poder y riqueza a un nivel de lo tolerable²⁴⁸.

Tercero. La voluntad general del contrato social es una regla de justicia, que tiene por finalidad conciliar los intereses de la voluntad particular de los ciudadanos con los intereses comunes que comparten en el contrato social: voluntad general²⁴⁹. La voluntad general establece el marco público y común de razones políticas, que hacen posible que la asociación política y social sea equitativamente ventajosa para todos sus miembros. La equidad consiste en asegurar la igualdad en el respeto y consideración de los individuos mediante la independencia de la dominación instrumental, de parte de los intereses de

²⁴⁶ Macpherson, también es de la opinión de que la voluntad general demanda una cierta proporción en la igualdad material entre los ciudadanos: “Cuando las diferencias en cuanto a la propiedad dividen a los hombres en clases con intereses opuestos, los hombres se regirán por intereses de clase, que son, por lo que respecta a toda la sociedad, intereses particulares, de modo que no podrán expresar una voluntad general orientada al bien común” (Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, traducción Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 29).

²⁴⁷ Cohen, Joshua, ob., cit., p. 53.

²⁴⁸ Hermoso Andújar, Antonio, “Estudio Preliminar”, en *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Jean-Jacques Rousseau, estudio preliminar y traducción Antonio Hermoso Andújar, Tecnos, Madrid, 1988, pp. XV-XVI.

²⁴⁹ Para explicar qué es la voluntad general recurre a lo que sería su antípoda: la voluntad de todos. “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta solo mira al interés común; la otra mira al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general” (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 63).

una voluntad particular. Lo anterior no significa que Rousseau, en la sociedad del contrato social, rechace la existencia de intereses propios de una voluntad particular. Sino que éstos deben ajustarse a la concepción compartida de justicia pública del contrato social, que asume la moralidad igualitaria de los principios originarios. Por tanto, el consenso racionalmente justificado del contrato social establece un estado de igualdad de derechos y libertad que limitan recíprocamente por igual a todos. Del mismo modo, nadie puede invocar *ex ante* al contrato un mayor poder político y social, dado que el fundamento público de la razón política y, por tanto, de la libertad e igualdad, es la voluntad general. Siendo eso así, la voluntad general no puede ni debe ser desobedecida, de lo contrario el cuerpo político obligará al ciudadano a ser libre²⁵⁰. El sentido de la expresión *obligará a ser libre*, enmarca a la teoría de Rousseau dentro de una concepción de la libertad distinta al mero arbitrio particular, o a la ausencia de constricciones externas a la coerción de los deseos naturales. La libertad corresponde al lenguaje de la autodeterminación moral, el individuo se somete al imperio de la moralidad pública y autónoma de concreción racional de los sentimientos originarios. Así pues, la libertad depende del imperio de la voluntad general, porque es la expresión autónoma de la razón que proyecta el carácter autónomo de la *moral básica originaria* en normas justas de colaboración social, que garanticen el interés de los ciudadanos de que les sea reconocido en el acuerdo social un valor y respeto recíproco.

Por consiguiente, ningún ciudadano puede invocar un interés superior al resto ni, tampoco, una mayor cuota de poder político y social para desatender las razones políticas de la voluntad general, que asegura para todos el estado de libertad e igualdad. El interés propio *desigualitario* de la voluntad particular es fuente de las fuerzas heterónomas de las desigualdades artificiales basadas en un amor propio *inflamado*, que busca el reconocimiento de un mayor valor a costa de la dominación y servidumbre de resto. De este modo, la voluntad particular abandona la libertad que solamente se consigue en la observancia

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 51. Esta frase es utilizada por las posiciones liberales-conservadoras como una de las pruebas acerca del carácter totalitario de la democracia del contrato social. Entre sus autores destaca la figura de Jacob Leib Talmon, quien enmarca a Rousseau dentro de los precursores del pensamiento democrático totalitario, acusándolo de alienar al hombre dentro de una estructura colectiva gobernada por la inmanencia de una voluntad general objetiva, que anula cualquier rasgo de individualidad y disidencia a fin de *acostumbrar al hombre a la docilidad del yugo de la felicidad pública*. Sus fundamentos a menudo son una interpretación aislada y privada de sentido dentro del contexto de la obra de Rousseau, escogiendo los pasajes más controvertidos y polémicos del *Contrato Social*. También, se unen a su batería de argumentos los excesos cometidos por los gobiernos jacobinos de la Revolución francesa, producto de la interpretación de su obra hecha por Robespierre y Saint-Just. Sin embargo, es ilógico pretender imputar a un autor las consecuencias odiosas o absurdas, que no derivan de sus principios, ni mucho menos de dos figuras que no pueden ser considerados sus intérpretes autorizados. No así, por ejemplo Kant, quien si es sindicado como el mejor intérprete del pensamiento de Rousseau. Por último, Talmon recurre a imputaciones psiquiátricas denunciando en Rousseau rasgos paranoides y egocéntricos, que serían el reflejo de contradicciones que lo conducen a una ideología totalitaria. (Vid., Talmon, Jacob Leib, *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, London, 1952, pp.37-49). Siguen ésta la línea interpretativa: Crocker, Lester G., *Rousseau's Social Contract: An interpretative Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1968; Bluhm, William T., "Freedom in the Social Contract: Rousseau's <<Legitimate Chains>>", *Polity*, Vol. 16, N°3 (Spring 1984), Palgrave Macmillan Journals, UK, pp. 359-383.

de los criterios de justicia de la voluntad general, porque es la expresión de nuestra propia autonomía moral originaria. En un pasaje paralelo del *Emilio*, Rousseau expresa una idea similar, en la que radica la libertad con la capacidad moral de la razón para resistir a la sensualidad del placer del interés propio, y, el inicio del proceso de corrupción de los principios originarios de la *bondad natural* que arrastra a un “estúpido embrutecimiento” e “insensible pendiente”. Es la correlación entre libertad con capacidad moral de autodeterminación, el motivo del empleo de una expresión similar a *forzarme a ser libre*:

“Quiero obedecer vuestras leyes, lo quiero siempre, ésa es mi voluntad constante; si alguna vez os desobedezco, será a pesar mío; hacedme libre protegiéndome contra las pasiones que me acosan; impedidme ser su esclavo y forzadme a ser mi propio dueño no obedeciendo a mis sentido, sino a mi razón”²⁵¹.

- La igualdad política y ejercicio de la razón pública-deliberativa: fundamento de una comunidad política de ciudadanos libres e iguales.

La centralidad de la voluntad general como regla de justicia que guía la acción política de la República, ha sido fuente de reparos con respecto al lugar que le reserva a los derechos y libertades individuales de los ciudadanos dentro del cuerpo político. Se le atribuye ambigüedad con respecto a si los derechos individuales son o no un límite al poder político, nacida de su afirmación de que la asociación del contrato social supone la enajenación de los derechos de los hombres, recibiendo a cambio otros de carácter colectivo. Según Bernard Groethuysen, para Rousseau tan pronto como el individuo forma parte de una sociedad una nueva existencia comienza para él; deja de concentrarse a sí mismo pertenece en absoluto a la sociedad; su vida ya no es más que una parte de la comunidad²⁵².

No obstante, afirmar que los derechos del ciudadano en el contrato social se reducen exclusivamente a derechos colectivos de carácter político, es una exageración, ya que Rousseau discierne entre la órbita de los derechos individuales del ciudadano, y los derivados de su pertenencia al cuerpo político. El desafío del contrato social consiste en “distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en su calidad de súbditos, del derecho natural de que deben gozar en calidad de hombres”²⁵³. La diferenciación de las esferas de derechos individuales y colectivos, que corresponden a su existencia dual tanto como individuo y ciudadano, no supone la fagocitación de los derechos y libertades individuales a favor de la comunidad política²⁵⁴. El énfasis en la

²⁵¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la Educación*, ob., cit., p. 516.

²⁵² Groethuysen, Bernard, *Filosofía de la Revolución Francesa*, Fondo de Cultura Económica de México, México D.F., 1989, p. 276.

²⁵³ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, ob., cit., p. 65.

²⁵⁴ La enajenación de la que habla Rousseau debe ser interpretada dentro del marco de trasfondo que persigue su teoría política, liberar al hombre de la interdependencia social basada en instituciones artificialmente desigualitarias. La sociedad política del *Contrato Social* es el contrapunto de la sociedad del *Segundo Discurso*. Dicho lo anterior, lo relevante de la contraposición apunta a que la constitución de la sociedad política justa, demanda que todas aquellas posiciones jurídicas singulares obtenidas en la institucionalidad de la sociedad del *Segundo Discurso*, no son moralmente válidas para ser consideradas en el constructo normativo deliberativo de los principios de justicia del contrato político. Pues, son derechos que

igualdad política se debe al reconocimiento de su condición de garantía de la igualdad de derechos y, con ello, de la igualdad en el valor y respeto de los individuos al compartir el estatus único de ciudadano. Así pues, es una malentendido interpretar que el único rol y contribución del ciudadano, de acuerdo a la voluntad general, sea su participación política en el cuerpo de la ciudad. “Mas bien, su preocupación concierne a la capacidad de los intereses singulares de dominar, o sustituir, a las exigencias de la voluntad general, por lo que desea proporcionar apoyos adicionales para asegurar su influencia, no para sostener la abolición total del resto de los intereses [...] De este modo, pretende infundir a los ciudadanos de un sentimiento patriótico, no del tipo *patriotero*, sino basado en el deseo de asegurar el bienestar de nuestros conciudadanos, del modo que sea [un sentimiento] vívido ypreciado para nosotros, y que no aprobaremos su perjuicio y privación aunque ello sea costa de que nuestros intereses particulares sean limitados”²⁵⁵.

En efecto, los principios de justicia de la voluntad general expresan el reconocimiento de que todo individuo tiene un interés equivalente en conservar su libertad civil, y una igual capacidad para la libertad moral. Ambas libertades dan forma a un contenido material de la voluntad general, “de tal manera que la democracia no puede atentar contra los derechos, núcleo principal del bien común configurador de la voluntad general en sentido material”²⁵⁶. La democracia del contrato social no es una dirigida por un impulso meramente

colocan a los ciudadanos en una situación de asimetría, que no es propia de la razón de los ciudadanos: la voluntad general. De modo que la exigencia de Rousseau, es que solamente para el ámbito de lo político, la deliberación racional deben ser conforme a la voluntad propia de los ciudadanos libres e iguales. No siendo, por tanto, de recibo admitir ab initio que en dicho espacio los miembros invoquen posiciones jurídicas singulares, ya que ello le concede ventaja para imponer sus términos y condiciones, que serán refractarias a la proyección racional de la moral básica originaria. Es necesario insistir que, la enajenación es sólo para el ámbito de lo político. Dado que, Rousseau reconoce un espacio para la voluntad singular, aquella correspondiente al individuo en cuanto hombre, y que debe ser preservada por el legislador democrático. El ginebrino rechaza que todo quede cubierto por lo político, así, la enajenación no es total. De modo que, su sociedad política justa participa de rasgos liberales y democráticos. Contrariamente, a las interpretaciones comunitaristas o totalitarias, que se hacen aisladamente de éste polémico párrafo del *Contrato Social* (Neidleman, Jason A., *The Will Is Citizenship. Inquiries into French Political Revolution Thought*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland (US), 2001, pp. 30-33). Desde esta perspectiva, el constructo normativo de Rousseau proporciona herramientas al diseño intelectual, posterior, de la posición original de Rawls.

²⁵⁵ Dent, Nicholas, ob., cit., p. 76. Rousseau en su denominado *Tercer Discurso* o de la *Economía Política*, caracteriza a la voluntad general como aquella “tendente a la conservación y bienestar del todo y de cada parte, origen de las leyes y las reglas de lo justo y de lo injusto” (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*, ob., cit., p. 9). Sin embargo, más adelante fustiga a quienes sostienen que para salvar el bien de la mayoría de la comunidad política, sea aceptable sacrificar siquiera a uno de sus miembros. “[...] ¿no consiste el compromiso del cuerpo de la nación en proveer con el mismo cuidado a la conservación del último de sus miembros y a la de todos los demás? ¿Y es menos causa común la salud de un ciudadano que la del todo el estado? [...] si llegara a mis oídos que se le permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esa máxima como una de las más execrables que jamás halla inventado la tiranía [...] y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad” (Ibíd., pp. 25-26). Lo que, a mi juicio, debilita las versiones comunitaristas de la teoría política de Rousseau.

²⁵⁶ Rodríguez Uribe, José Manuel, “Rousseau: Estado de Derecho, Democracia y Derechos”, en *Historia de los Derechos Fundamentales*. Tomo II: Siglo XVIII, Vol. II: La filosofía de los derechos humanos, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (directores), Dykinson, Madrid, 2001, p. 280.

voluntarista de la mayoría, sino que es limitada por los principios de moralidad pública del contrato social. Se transforma en el “único instrumento para otorgar validez jurídica, esto es, carácter vinculante en sentido propio, a ideas valiosas en sentido moral *prima facie*, pero que sin el procedimiento democrático no pueden ser aducidas argumentativamente con carácter definitivo”²⁵⁷. Los principios de justicia públicos del contrato social no niegan la capacidad del hombre de perseguir sus intereses individuales, sino tan solo le niegan a éstos la legitimidad para aspirar a convertirse en principios dominantes en la organización de la vida social y política. La voluntad particular para la persecución del interés y bienestar propio es reconocida y respetada en el contrato social, pero ésta no es la que debe guiar al hombre en cuanto ciudadano, sino su adhesión al marco público y común de intereses, de la voluntad general. Pues del imperio de la ley justa –conforme a la voluntad general- depende la conservación de la libertad igualitaria, y la no degeneración del estado de sociedad en uno de fuertes-débiles, ricos-pobre, y, finalmente, de amos-siervos. Por tanto, la fundación de la sociedad política conforme al desarrollo intelectual de la moralidad básica originaria, requiere un marco de distribución igualitaria del poder político. La equidad de las normas que regulan la cooperación social depende, de ese modo, de la simetría en la posición de los ciudadanos. La simetría de la igualdad política es una fuerte constricción de los contextos asimétricos de negociación basados en la desigualdad de poder, que facilitan la imposición de la *fuerza* ciega de los intereses propios. La igualdad política obliga a los ciudadanos a buscar acuerdos sobre la base del interés común de la voluntad general. De este modo, la necesidad de un criterio de equidad pública que asegure la igualdad de valor y consideración de todos los miembros del estado de sociedad conduce a Rousseau a sostener el ejercicio deliberativo y público de la razón:

“*El contrato social* [...] es de este modo un gran artificio teórico, concentrado en la idea de la voluntad general, que pretende encajar todas las piezas [...] de lo que hoy, en nuestro tiempo se ha consagrado como el único modelo jurídico-político, con carácter general, que trata de armonizar legitimidad política (fundamentalmente de origen) y justicia del Derecho (procedimental y material): la democracia del Estado constitucional de Derecho”²⁵⁸.

La posibilidad abierta al ejercicio de la razón pública y deliberativa de proyectar la moralidad básica originaria a las bases de la sociedad, da lugar a que el criterio de equidad público sea la reciprocidad de los términos del acuerdo social²⁵⁹. La igualdad política entre los ciudadanos implica que los términos y condiciones de la cooperación política y social sean los mismos para todos. El criterio de reciprocidad intenta administrar la tensión dialéctica entre el amor propio *igualitario* y *desigualitario* asumiendo que el ejercicio público y deliberativo de la razón conduce a un estatus de igualdad de

²⁵⁷ *Ibidem.*, p. 281.

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ “Debe entenderse por esto que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une; porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las mismas condiciones que impone a los demás; acuerdo admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desvanecerse en la discusión de cualquier asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte” (Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., p. 67).

derechos. Así, la igualdad de derechos convierte al estatus de ciudadano en el centro de gravedad para la distribución equitativa del respeto y consideración que merecen los individuos, por el hecho de participar de la misma *moral básica originaria*. De esa manera, Rousseau entiende que existe un alto grado de probabilidad que si la decisión democrática respeta el criterio de reciprocidad, sean cautelados al interior del sistema político y social, un núcleo suficiente de derechos y libertades que asegure el valor igualitario y equivalente de los ciudadanos como personas morales. Suponer lo contrario significaría o que se contraviene la voluntad general, porque se imponen limitaciones a unos pero no a otros, o que todos los ciudadanos han perdido el juicio, caso en el cual “la locura no hace derecho”²⁶⁰. En ambos casos la unión social queda disuelta porque ésta depende de que el soberano respete los términos y condiciones del contrato social, esto es, el criterio de reciprocidad:

“Los límites del poder del soberano coinciden con los términos del contrato de tal modo que si se violasen éstos queda rota automáticamente la sociedad política”²⁶¹.

La confianza en la democracia directa, en tanto procedimiento impulsado por una *razón pública deliberativa* que produce decisiones justas no solventa, ni nunca lo hará, las aprehensiones sobre el riesgo de tiranía de la mayoría. Pero, sí debe ser reconocido que de la reciprocidad de las condiciones del contrato político depende la extensión del estado de libertad e igualdad del hombre natural. Siendo eso así, no es posible soslayar el apunte de Rousseau sobre la influencia *corrosiva* a la moralidad básica originaria, en especial al amor propio igualitario producto de las situaciones de asimetría de poder en el marco de la interdependencia social. De este modo, es un acierto moral la relación entre las condiciones de una libertad igualitaria con el grado de profundidad y extensión de la igualdad política de los ciudadanos. ¿Por qué acierto moral? Porque como bien apunta Rawls, la igualdad política se construye sobre la base de una combinación de ideas, que rondan en torno al valor igual de los seres humanos “en sus intereses fundamentales y en su capacidad para ser civil y moralmente libres”²⁶².

Con todo lo expuesto, es posible afirmar que en la teoría moral y política de Rousseau -más allá de las exageraciones lingüísticas o de ciertos elementos poco liberales²⁶³- predomina la creencia en la *predisposición natural*

²⁶⁰ Ibídem., p. 38.

²⁶¹ Rubio Carracedo, José, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento cívico de Rousseau*, ob., cit., p. 69.

²⁶² Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., p.248.

²⁶³ Es cierto que, Rousseau incurre en excesos retóricos que han dado pie a interpretaciones, que alertan sobre los rasgos autoritarios de su teoría democrática. Por ejemplo, la defensa que hace de la institución de la dictadura, o de la figura del censor, o de una religión civil. Sin embargo, creo que son hipérboles que se deben más a una exageración desmedida de su interés por hacer hincapié sobre la importancia de la base moral pública del contrato social. Dado que, son los cimientos de las bases democráticas del hombre natural, y que en el marco de su desarrollo mediante el ejercicio de las facultades intelectuales de la razón, convierte al hombre natural en ciudadano democrático libre e igual. De ese modo, el énfasis apunta a la conversión del hombre social (deformado por las fuerza heterónoma de los estatus sociales artificiales al hombre) en ciudadano con igualdad de derechos. Estatus jurídico-político que es refractario a cualquier forma de dominación política y social totalitaria respecto al ejercicio del poder albergado en las instituciones de la sociedad. Recomendando, a estos efectos, la lectura de las obras citadas de José Rubio Carracedo, Joshua Cohen y John

del hombre a la bondad. Asimismo, Rousseau confía en la capacidad intelectual de la razón para transformar dicha *moralidad originaria* en objetos intelectuales, que organicen el necesario estado de sociedad en uno equitativo propio de una comunidad política de ciudadanos libres e iguales. El carácter libre e igualitario de la comunidad política, en palabras una vez más de Joshua Cohen, evoca tres planos:

“Es una comunidad libre entre iguales; una comunidad debido a la lealtad compartida con un bien común; una comunidad de iguales porque el contenido de la idea de bien común expresa un compromiso a tratar a todos los miembros como iguales concediendo a sus intereses un peso equivalente junto a al interés particular; y una comunidad de iguales porque los miembros, supuesto que apoyan el bien común en cuanto base de legitimidad del Derecho, tienen, también, su propia voluntad como norma”²⁶⁴.

VI.- La autonomía de la razón práctica, y su rol legislador: Kant y la supremacía de los deberes categóricos de justicia sobre los interés singulares, diversos y competitivos del bien humano (felicidad).

El pensamiento filosófico político de Kant, al igual que en Locke y Rousseau, no puede ser tratado ni comprendido sin aludir a su filosofía moral. Sin embargo, esta premisa adquiere en Kant una particularidad, ya que su empresa de fundamentar la razón pura práctica es, al mismo tiempo, una defensa de un concepto autónomo de razón práctica, y de los principios de acción que la vinculan. El carácter autónomo de la razón significa el rechazo de los paradigmas heterónomos de justicia y moralidad, y, por tanto, la defensa del carácter legislativo de la razón para procurarse a sí misma principios de ejercicio de la razón práctica. La principal consecuencia de la fundamentación autónoma de los principios de la razón pura práctica, es la asunción de un concepto de humanidad, que considera a las personas como libre e iguales, y racionales y razonables.

El carácter racional dice relación con los principios de deliberación de la razón encaminados a la obtención y satisfacción de los intereses personales, que integran nuestro particular concepto de felicidad. La razonabilidad apunta a la conciencia de la ley moral, que el individuo experimenta como una constricción al interés propio, que inspira a la máxima racional. La ley moral actúa como un marco de corrección y justicia, que obsta a la aceptación y validez irrestricta de las máximas, por el solo hecho de que sean racionales. La digresión entre racionalidad y razonabilidad posee en la teoría moral un gran interés, porque el primero significa la promoción del interés propio atendiendo los principios de la deliberación racional del imperativo hipotético, y el último implica la consideración de restricciones morales universales y generales, del imperativo categórico, con respecto a las ventajas que puedo procurarme según una máxima racional. De este modo, en los principios de deliberación

Rawls, quiénes hacen una interpretación liberal-democrática de los principios políticos del contrato social del ginebrino, desestimando los argumentos conservadores que han tildado de totalitaria su teoría democrática. Más aún, semejantes tesis debieran quedar, de entrada, en suspenso dado que Kant es reconocido como su principal intérprete, que recoge en su pensamiento la influencia de la obra de Rousseau. Y, por cierto, nadie podría dudar del carácter liberal de la filosofía moral y política del filósofo de Königsberg.

²⁶⁴ Cohen, Joshua, ob., cit., p. 59.

racional importa únicamente la eficiencia del medio elegido para la consecución del objetivo determinado por nuestro concepto de felicidad; mientras que los principios de razonabilidad imponen el deber de dar primacía al interés puro de la razón práctica y, por tanto, implica considerar las razones de los otros. Así, el interés de la máxima racional es compatible con la obtención de ventajas injustas y desfavorables, que solo pueden ser conseguidas en las relaciones desiguales basadas en la fuerza. En tanto que, los principios de razonabilidad obligan a someter las máximas racionales a una forma razonable de reflexión para evaluar si la máxima es legítima, esto es, permitida por la razón práctica.

Por tanto, la filosofía moral kantiana concierne a la esfera práctica de la razón, y en especial a la determinación de cuáles son los principios de racionalidad y razonabilidad que orientan la conducta humana. “El uso de la razón práctica es el relativo a lo que debemos hacer, y sus principios o leyes se distinguen de las leyes de la naturaleza, porque si éstas tratan únicamente de lo que sucede, aquéllas establecen lo que debe suceder, aunque nunca suceda”²⁶⁵. La razón práctica revela al hombre el mundo de la libertad de la voluntad humana, cuya acción no está determinada por las leyes de la causalidad de la naturaleza, sino por los principios de la razón pura práctica. La libertad de la voluntad permite al individuo escapar a la determinación de los sucesos del mundo sensible, y, en consecuencia, definir un curso alternativo de acción. La limitación del mundo empírico al principio de causalidad de la naturaleza y, por ende, de aquello que puede ser explicado por la ciencia conforme a la razón pura, es la antesala a la conciencia de la libertad de la voluntad. No es la ciencia, la que nos dice lo que debemos hacer, sino que es el propio hombre quien define sus máximas de acción según los fines que él se fija. Por consiguiente, la razón práctica concibe al hombre como un agente dotado de facultades racionales y de razonabilidad, las que le atribuyen de la capacidad de plantearse fines y promover su consecución mediante la adopción de máximas subjetivas de acción. De este modo, la capacidad normativa de los principios de racionalidad y razonabilidad permiten al individuo plantear cursos alternativos a los acontecimientos y, con ello, escapar a la determinación heterónoma de las leyes que gobiernan el mundo externo de lo sensible y empírico. Sin embargo, la auténtica libertad para Kant radica en los principios de la razón pura práctica, pues éstos conceden al hombre la oportunidad de examinar la corrección y justicia de sus máximas, prescindiendo del interés sensible o del deseo que inspira a la máxima subjetiva.

Kant distingue entre máxima de acción, y la corrección y justicia de la misma, con ello hace hincapié en que no es posible deducir ni fundar la moralidad de la máxima en los intereses particulares del bien humano de la felicidad. “Los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral”. La moralidad, así, reside en el carácter legislativo de la razón pura práctica, esto es, de concebir principios que condicionen la legitimidad de la voluntad al respeto de fines que son morales en sí mismos, es decir, no en relación con un fin contingente al

²⁶⁵ González Vicen, Felipe, *De Kant a Marx (estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1984, p. 249.

interés, deseo, preferencia o inclinación de la mudadiza felicidad. La voluntad puesta entre su principio *a priori*, que es formal y su resorte *a posteriori* que es material, corresponde que la voluntad sea determinada por el respeto a la ley práctica de la razón: el imperativo²⁶⁶. Así para Kant, es agente racional y razonable quien obra en cumplimiento de la ley moral, esto es, que observa los principios de la razón pura práctica sometiendo sus máximas racionales a una reflexión moral acerca de su corrección y justicia. Por lo tanto, en el hombre coexisten en el seno de la razón práctica, una dimensión racional vinculada a la concepción personal de felicidad, y, otra relacionada de la razonabilidad relativa a la corrección y justicia de la ley moral. La primera dimensión dice relación con los principios de deliberación racional, necesarios para la obtención eficiente y eficaz de nuestros intereses y deseos de felicidad: imperativo hipotético. La esfera de la razonabilidad corresponde al imperativo categórico, a la ley moral autónoma de la razón práctica que permite discernir sobre la legitimidad del fin de la máximas. Por consiguiente, la moralidad de la máxima dependen de su correspondencia con los principios de razonabilidad categóricos:

“La máxima que confiere valor moral a las acciones es la máxima o principio que ordena hacer el propio deber, cualquiera que sea lo que este deber pueda ser. Semejante máxima está vacía de todo contenido particular: no es una máxima para satisfacer deseos particulares o lograr resultados particulares [...] es una máxima formal [...] El hombre bueno adopta o rechaza la máxima material de cualquier propuesta según que armonice o contradiga la máxima controladora y formal de hacer su deber por mor del deber mismo. Sólo tales acciones debidas pueden ser moralmente buenas”²⁶⁷.

De acuerdo con lo expuesto, las esferas de racionalidad y razonabilidad corresponden a la distinción entre una parte pura y otra empírica de la razón práctica. La parte pura dice relación con el papel legislativo de la razón que es capaz de concebir principios normativos independientes y anteriores a la experiencia. El lado empírico dice relación con principios normativos que son dependientes de la experiencia sensible. En uno concurre un interés puro en la moralidad de la acción en sí misma; mientras que, en el otro es un interés centrado en el fin querido por la acción. La diferencia tiene importancia con respecto al sentido del deber y la libertad.

En la órbita empírica, la voluntad humana esta conectada con el interés de bienestar correspondiente a su plan racional de vida, y, por ende, la voluntad humana corresponde a la *facultad de desear*. Si bien el hombre no es determinado por las experiencias sensibles, sí son móviles para impulsar su acción hacia la consecución de un determinado fin subjetivo. Es un fin relativo y contingente a cuál sea la valoración íntima de los intereses que integran el concepto personal de felicidad. La razón aquí cumple una función meramente instrumental, en el sentido que los principios de deliberación racional definen lo que deber condicionado al interés del sujeto en la obtención de una ventaja. La razón práctica empírica se ocupa de la condición sensible del ser humano, “cumple hasta cierto punto un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad,

²⁶⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ob., cit., p.78.

²⁶⁷ Paton, H. J., “Comentarios a la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 223.

el de preocuparse del interés de ésta". "No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo"²⁶⁸. El imperativo prescribe "acciones que son buenas como medios para un fin que nosotros ya deseamos"²⁶⁹. La razón práctica empírica se preocupa del estado de bienestar, de regocijo y sufrimiento, es decir, de la felicidad. Sin embargo, el carácter contingente y diverso de los intereses que motivan a las máximas racionales impiden que puedan servir de fundamento de la ley moral, en opinión de Kant. La infinidad de las concepciones particulares sobre la felicidad plantea la posibilidad cierta de competencia entre los intereses personales de los planes racionales de vida. Por consiguiente, la felicidad no es un estándar moral adecuado para administrar el conflicto social ya que la moralidad se disuelve en una mera cuestión subjetiva sobre gustos y preferencias, que es proclive a la resolución mediante las relaciones dispares de fuerza.

La insuficiencia de la razón práctica empírica para prestar sostén a una ley moral que sea absoluta y objetiva, explica la preocupación de Kant de fundamentarla como un hecho puro de la razón. "La razón pura práctica es el origen de los principios que vinculan al arbitrio incondicionalmente –sin que los fines de la felicidad sean su fundamento de validez- o, lo que es lo mismo, categóricamente"²⁷⁰. La ley moral al ser una idea pura de la razón –anterior e independiente a los intereses contingentes y relativos que impulsan la razón práctica empírica- adopta la forma de imperativo categórico cuya validez de propósito es universal, y que obliga incondicionalmente a la voluntad del agente racional. La ley moral somete las máximas racionales a los principios de razonabilidad, esto es, a una deliberación y reflexión moral sobre la corrección y justicia del interés contingente que motiva a la razón práctica empírica. La contraposición entre los intereses que impulsan a la razón pura práctica y empírica práctica, inscribe a la moral kantiana dentro de la problemática de los antiguos entre dos tipos de ética:

"(1) La que se orienta a la conquista de la felicidad, como puede apreciarse en el pensamiento moral de Aristóteles, que identifica la vida feliz con la moralmente virtuosa, o, acaso también en el de Epicuro, que identificaba la vida feliz con la placentera; y (2) La que se fija por meta alcanzar la perfección como era el caso del pensamiento moral de los estoicos. Lo cual nos sitúa en una especie de dilema, que nos fuerza a optar o bien por una ética que mide la bondad de una conducta por la utilidad de sus consecuencias, o bien por otra que mide la bondad de dicha conducta por su intrínseca excelencia, cualesquiera sean sus resultados"²⁷¹.

De este modo, en la moralidad kantiana los principios a priori de razonabilidad de la razón pura práctica conectan y validan moralmente la máxima racional en términos de corrección y justicia. Asimismo, la precedencia de los deberes de justicia de la ley moral frente a las concepciones particulares de bien y/o felicidad, responde a las corrientes utilitaristas que fundan y derivan

²⁶⁸ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 98.

²⁶⁹ Paton, H. J., "Comentarios a la fundamentación de la metafísica de las costumbres", ob., cit., p. 230.

²⁷⁰ Martín-Calero, José Luis, "Immanuel Kant", en *Historia de la Teoría Política*, 3, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 257.

²⁷¹ Garrido, Manuel, "Una ética de la libertad (claves para la lectura de la fundamentación de la metafísica de las costumbres)", *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Immanuel Kant, ob., cit., pp. 32-33.

la moralidad del bien humano como si fuera anterior e independiente a la razón. La importancia de la digresión kantiana de situar los principios de la ley moral como un hecho *a priori* y *puro* de la razón, es bien explicada por Rawls:

“El utilitarismo arranca de una concepción de bien, como el placer o la felicidad o la satisfacción del deseo, las preferencias o los intereses; puede imponer también la condición de que estos deseos, preferencias o intereses sean racionales. La cuestión es que en una doctrina teleológica se propone una concepción del bien que es anterior a, e independiente de, lo justo (o de la ley moral).; así, por ejemplo el utilitarismo define lo justo como la maximización del bien (entendido como felicidad, pongamos por caso, o como satisfacción de las preferencias racionales), y el valor moral del carácter depende de que, digamos, nos lleve con garantías a hacer lo que es justo [...] Lo que aquí esta en juego para Kant es la supremacía de la razón. La razón pura practica no puede tomar sus directrices de ningún objeto, ni siquiera de una idea racional que se presenta como objeto a la razón [...] en vez de partir de una concepción del bien dada independientemente de lo justo, partimos de una concepción de lo justo –de la ley moral– dada por la razón pura práctica. Establecemos entonces, a la luz de esta concepción [...] qué fines son permisibles y qué preceptos morales determinan nuestros deberes de justicia y virtud. A partir de ellos, elaboramos los ordenamientos sociales correctos y justos. Podríamos decir que una concepción moral no consiste en dar vueltas en torno del bien como si fuera un objeto independiente, sino en torno de una concepción (formal) de lo justo (junto con una concepción [formal] de la buena voluntad), como algo construido por nuestra razón pura práctica y en lo que debe encajar cualquier fin permisible”²⁷².

El fundamento de la ley moral deber ser independiente de los objetos externos que condicionan nuestro estado de bienestar, porque la idea de lo *bueno* depende de la valoración individual y, por ende, hace a la *felicidad* un principio relativo y contingente. La moralidad debe asentarse en fines que no dependan de objetos externos sino que sean vinculantes porque son importantes en sí mismos²⁷³. Según Paton solamente “los agentes racionales o personas pueden ser fines en sí mismos. Puesto que son solo ellos portadores de un valor incondicionado y absoluto, no pueden ser usados sin más como medios para un fin cuyo valor es sólo relativo”²⁷⁴. De este modo, el valor incondicionado y absoluto de la humanidad es el único fundamento firme y *a priori* de la ley moral. Según Rawls, el rasgo de identidad de la humanidad en la filosofía kantiana, dice relación con la capacidad racional y moral del hombre, característica que es puntal de un criterio objetivo de reciprocidad en el tratamiento mutuo como seres de fines, y no de medios para nuestros fines de bienestar:

“Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural. Que tengamos humanidad significa que somos *vernünftig* a la vez que animamos un cuerpo humano: personas razonables y racionales situadas en la naturaleza junto con otros animales. Estas facultades incluyen, primero, las de la personalidad moral, que hace posible que tengamos buena voluntad y un buen carácter moral; y, segundo, aquellas capacidades y habilidades que ha de desarrollar

²⁷² Rawls, John, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, ob., cit., pp. 280, 281 y 285.

²⁷³ Paton, H.J., “Comentarios a la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, ob., cit., p. 238.

²⁷⁴ Idem.

la cultura: mediante las artes y las ciencias [...] De este modo, realizar nuestra humanidad es tanto como realizar nuestras facultades morales y nuestras capacidades naturales tal cual son expresadas en la cultura humana [...] Kant dice que la naturaleza ha implantado en el hombre una receptividad a alegrarse con otros y sufrir con ellos, y que utilizar estos sentimientos como medio para fomentar la benevolencia activa y racional es un deber especial, aunque sólo condicionado <<que lleva el nombre de *humanidad (humanitas)*: porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también un animal dotado de razón>>²⁷⁵.

De acuerdo con lo expuesto, “sin la existencia de tales fines en sí mismos, no existiría ningún bien incondicionado, ningún principio supremo de acción, y, por tanto –para los seres humanos- ningún imperativo categórico”²⁷⁶. Asimismo, el fundamento de la ley moral como un hecho puro de la razón conlleva la afirmación de la idea de libertad. En efecto, Kant considera que los deseos e inclinaciones que alimentan nuestro deseo de felicidad, son fenómenos que responden a la ley universal que rige el mundo empírico. Dicha ley es heterónoma al hombre, porque en la formación de los fines empíricos no interviene la voluntad. Sino que ésta concurre como potencia instrumental que concentra su interés en la obtención de la satisfacción de la ventaja racional. La razón empírica práctica no es, por tanto, libre “porque no tiene un punto de vista independiente desde el que juzgar las inclinaciones particulares. Administra la satisfacción de las inclinaciones dejándose guiar por los principios del imperativo hipotético y sujeta a las constricciones de la razón pura práctica”²⁷⁷. Así dicho, la idea de libertad supone que la razón sea *legisladora de sí misma*, esto es, que posee la capacidad para fijarse fines en virtud de sus propias ideas de razón. De este modo, Kant defiende un concepto de razón más amplio que de mero administrador de las satisfacciones *asegurada* por la ley heterónoma del mundo sensible. Es una razón cuyos principios de acción de la razón práctica son expresión la capacidad legisladora autónoma del hombre. Por lo tanto, la esfera de razonabilidad de la razón pura práctica contiene la idea de libertad, y, con ello, se rechaza que el fin de la razón sea la administración racional de la satisfacción ordenada y eficiente de los intereses de la felicidad y bienestar. El fin de la razón es ejercer influencia sobre la voluntad con el objeto de producir una *voluntad buena en sí misma*, y no en consideración a un objeto y/o finalidad externa. Pues, de lo contrario Kant dice:

“Si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad*, la naturaleza habría muy mal tomado sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquél propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y regla toda de su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto; y éste hubiera podido conseguir aquel fin con mucha mayor seguridad que la razón puede nunca alcanzar”²⁷⁸.

Ahora bien, la fundamentación de la ley moral como un hecho puro y a priori de la razón práctica supone, también, la defensa de la supremacía de lo

²⁷⁵ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., pp. 241-242.

²⁷⁶ Paton, H. J., “Comentarios a la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, ob., cit., p. 238.

²⁷⁷ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 352.

²⁷⁸ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ob., cit., pp. 71-72.

deberes morales categóricos sobre la concepción particular de bien humano. De este modo, las formulaciones del imperativo categórico emergen como exigencias de deliberación y reflexión moral, que tienen suficiente estructura para poder determinar qué fines de las máximas racionales son permisibles. La suficiencia aludida implica que las formulaciones de la ley moral habilitan al agente racional, para examinar y juzgar la moralidad de sus máximas. El contenido y estructura suficiente del imperativo categórico involucra una teoría de la justicia, que sin prescribir acerca de lo que debe o no ser hecho, proporciona los criterios para una deliberación sobre la corrección y razonabilidad. Sin embargo, al mismo tiempo, dicho contenido y estructura no puede basarse en ideas basadas en la dependencia de objetos externos del mundo empírico. Porque, de lo contrario se compromete la autonomía de la ley moral y, con ello, el carácter supremo de su autoridad legislativa como base de la idea de libertad. Siendo eso así, el carácter autónomo del imperativo categórico conduce a Kant a identificar en la humanidad al único valor que es universal y a priori y, por tanto, absoluto no contingente ni relativo. La vertebración de la ley moral en la personalidad moral del ser humano, establece su carácter refractario a recibir el tratamiento propio, de los imperativos hipotéticos que rigen en el dominio de las cosas, instrumentos y medios. De este modo, la estructura del procedimiento de reflexión moral del imperativo categórico hace suya “la concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales, una concepción que queda reflejada en el procedimiento”²⁷⁹. La expresión de ésta concepción de la personalidad se traduce en que la deliberación moral que promueve el imperativo categórico, obliga a considerar el criterio de la supremacía del imperativo categórico sobre lo instrumental a la felicidad, y, con ello, las máximas subjetivas quedan constreñidas al respeto del valor moral igualitario de los seres humanos como seres de fines. Por consiguiente, el procedimiento de deliberación moral del imperativo categórico define un marco de corrección y justicia, que limita la elección de los medios para la satisfacción de los intereses personales de felicidad. Como bien dice H. J. Paton:

“La ley moral universal nos obliga a actuar según un principio que es válido para todos los seres racionales como tales -, y no meramente según un principio que es válido si ocurre que deseamos otro fin”.²⁸⁰

Con todo lo expuesto, el fundamento de la ley moral kantiana tiene por objeto rechazar la idea de libertad, entendida como mera ausencia de restricciones externas para la satisfacción de los intereses e inclinaciones de felicidad personal. La libertad es aquella en cuyo lugar la voluntad humana somete sus máximas racionales, a los principios de deliberación del imperativo categórico, en cuya virtud solamente aceptará aquellas máximas que sean correctas y justas, porque se adecúan a los principios legislados por la razón pura práctica. “El hombre, que si se considera a sí mismo como fenómeno, se sabe sometido a la necesidad de causa y efecto, se sabe, en cambio libre, si se considera como ser inteligible”²⁸¹. Kant define así, una dialéctica entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos, donde los primeros están

²⁷⁹ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 301.

²⁸⁰ Paton, H.J., “Comentarios a la fundamentación de la metafísica de las costumbres”, ob., cit., p. 234.

²⁸¹ González Vicen, Felipe, ob., cit., p. 35.

relacionados con intereses particulares, en tanto que los segundos expresan fines objetivos y universales que entroncan con una idea de interés general. Tal dialéctica es consecuencia de la particularidad del hombre, de pertenecer a dos puntos de vista, al mundo sensible (puntos de vista particular) y el mundo intelectual (punto de vista público y común). Ambos mundos están sometidos al imperio de leyes antinómicas, el mundo de lo sensible es determinado por las leyes de la naturaleza, esto es, de los resortes heterónomos de las emociones e inclinaciones; en tanto que, en el mundo intelectual el hombre se percibe como inteligencia y, por tanto, conoce la ley moral que tiene su origen en la razón pura práctica. Por consiguiente, la conciencia de la ley moral hace que el individuo, no pueda dejar de pensar ni de concebir la causalidad de su propia voluntad sino bajo la **idea de libertad**. Pero, al mismo tiempo, la idea de libertad como idea de la razón pura práctica, es un principio de justicia que expresa la “intención de limitar las máximas de felicidad por la condición de su coherencia con la consideración de sí y de los otros como fines en sí mismos”²⁸². La supremacía de lo justo sobre los intereses particulares de felicidad incluye, por tanto, el reconocimiento del derecho innato y originario de la libertad como límite a las pretensiones de bienestar.

La idea de libertad contenida en la ley moral es, además, importante porque permite que el hombre se conciba como parte de un mundo autónomo cuya ley universal es la razón pura práctica. Kant lo denomina dominio de los fines o república moral, el cual es una idea hipotética que intenta describir a priori el mundo que corresponde al hombre, cuando decide obrar conforme a la voluntad autónoma del imperativo categórico. El dominio de los fines es, entonces, el objeto a priori de la razón pura práctica que es constituido por la aplicación del procedimiento del imperativo categórico. El dominio de los fines, es decir, no es un objeto ya dado sino que es un ideal particular de la razón, que devela al hombre la posibilidad de legislar su mundo social conforme a principios distintos a las leyes heterónomas del mundo sensible. Así dicho, en el dominio de los fines la razón es constitutiva de una república moral, que al legislar universalmente ordena sus relaciones sociales conforme al interés puro de la razón práctica. Por consiguiente, el carácter legislador universal de la razón en el contexto del dominio de los fines, supone que todas las personas razonables y racionales en su república moral, solamente aceptan aquellas máximas racionales que sean consistentes con la humanidad, esto es, que sean susceptibles de ser transformadas en ley moral pública. De este modo, Kant asume dentro del marco de un ideal de la razón -como lo es el dominio de los fines- donde todas las personas obran en su república moral, conforme a la posibilidad de la voluntad buena del imperativo categórico, el resultado sería un mundo social ajustado a un marco de leyes morales públicas mutuamente aceptadas y reconocidas. Este marco de leyes morales públicas sería uno de los aspectos, que explican la concepción de Kant del dominio de los fines, como un enlace sistemático entre personas razonables y racionales por leyes comunes (morales)²⁸³. Pero, además, la expresión *enlace sistemático* incluye otros dos rasgos fundamentales, que en conjunto con el anterior, consiguen dar cuenta del sentido pleno del ideal de la razón pura práctica:

²⁸² Colomer Martín-Carrero, José Luís, ob., cit., p. 267.

²⁸³ Vid., Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 123.

Primero. El enlace sistemático requiere que las personas razonables y racionales hagan abstracción de sus diferencias personales, así como del contenido de sus fines privados; y

Segundo. El enlace sistemático, también, demanda que las personas se traten a sí mismas y a los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fines en sí mismo.

La interpretación de ambas ideas conduce a la conclusión de que la condición única de pertenencia al dominio de los fines, es la personalidad moral, la que al tener como fundamento el principio de autonomía de la ley moral, nos capacita para tener una buena voluntad, y poder participar en la legislación universal. Por consiguiente, la personalidad moral es el fundamento de la dignidad, y ésta tiene la “fuerza de incluir a todas las personas como miembros de un posible dominio de los fines” y, al mismo tiempo, “también libra al valor de las personas de toda comparación con los valores relativos y subordinado de las cosas”²⁸⁴. Por lo tanto, el dominio de los fines es un ideal particular de la razón pura práctica, que se entiende “como una república de personas razonables y racionales que existirá en el orden de la naturaleza cuando todos sus hombres obren según la ley moral”²⁸⁵. O, lo que es igual, la república moral dice relación con una concepción igualitaria de la personalidad moral, que “nos hace concebir nuestras relaciones con los demás así como de nosotros mismos como autónomos y de todos, como seres con igual estatus arraigado en nuestra razón pura práctica y en nuestra sensibilidad moral”²⁸⁶.

- Los deberes de justicia de la ley moral autónoma: fundamento de validez de la Ley positiva del estado civil.

La filosofía moral de Kant tiene importancia en su filosofía política, porque la primera fija y establece un concepto autónomo de razón práctica integrado por dimensiones de racionalidad y razonabilidad. Siendo la última la que introduce en el hombre la conciencia acerca de su pertenencia, además del mundo heterónomo de las inclinaciones y afecciones, a uno cuya constitución depende del carácter legislador de su razón pura práctica. El dominio de los fines es el mundo social susceptible de ser alcanzado, si todos los hombres condicionaran los medios hacia los fines de felicidad y/o bienestar, a las correcciones de justicia de los imperativos categóricos. Así, en la filosofía moral de Kant subyace la premisa siguiente: el estado de libertad del hombre requiere la subordinación de los principios de deliberación racional a los de razonabilidad del hecho puro de la razón. De este modo, el dominio de los fines representa una idea normativa de la razón práctica, cuya realización no es fácil porque los dos puntos de vista en la que es jalonada la existencia del hombre, da lugar a una tensión dialéctica. Pero, al mismo tiempo, el dominio de los fines tiene la virtud de acercar al plano de la intuición y sentimiento moral del hombre, lo que sería ese otro orden social posible, de seguir la premisa de la supremacía de los deberes categóricos sobre los intereses relativos y contingentes del bienestar. Por lo tanto, el fundamento autónomo de la ley moral y el carácter legislador de la razón práctica abren al hombre la

²⁸⁴ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de filosofía moral*, ob., cit., pp. 266-267.

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 314.

²⁸⁶ *Ibidem.*, p. 270.

posibilidad, y la responsabilidad de elegir configurar su mundo social según la idea regulativa de la *república moral*.

La filosofía política de Kant toma como punto de partida, precisamente, el conflicto entre las esferas de racionalidad y razonabilidad, la que sería causa del impedimento de la posibilidad del ejercicio de la libertad moral en las condiciones empíricas de coexistencia social. Pues, en la tensión dialéctica entre sendas esferas de la razón práctica, reconoce la posibilidad de que en el orden social existan voluntades no determinadas moralmente, y, por tanto, que no son libres²⁸⁷. Así dicho, en el plano del pensamiento político el problema concreto de la posibilidad de obrar libre en el marco de las condiciones de la convivencia social, se debe a la tensión entre los principios de la deliberación racional y moral. El contraste entre el mundo sensible de la ley de la naturaleza, y el ideal particular de la razón pura práctica -el dominio de los fines- es, por tanto, la diferencia entre la existencia o no de conflicto. En efecto, la idea de libertad ínsita en la ley moral propende hacia una organización social, en la que el conflicto sea progresivamente moderado en virtud del cumplimiento de los deberes de justicia, de la ley moral pública. Sin embargo, el principio de libertad del imperativo categórico se presenta al hombre como una constricción al arbitrio motivado por estímulos de la sensibilidad, pasiones y fines:

“El mundo de nuestras acciones como individuos empíricos es el ámbito del conflicto entre acciones producto de la libertad arbitraria de cada individuo, en busca de su satisfacción según motivos infinitos y para los que los demás seres humanos son tanto obstáculos como instrumentos con los que, a su vez nos vemos impelidos a relacionarnos instrumentalmente desde aquellas mismas necesidades”.²⁸⁸

De acuerdo con lo expuesto, el conflicto en el marco de la dimensión social es una hipótesis intelectual, dentro del marco conceptual de la ley moral kantiana, que recoge la oposición entre los intereses particulares de las máximas de acción, y el interés general del imperativo categórico. No es una constatación histórica o factual. Además, la hipótesis del conflicto dentro del estado de sociedad es inevitable, porque, a juicio de Kant, las disposiciones naturales de las criaturas están sometidas a una intención teleológica de la Naturaleza. En este orden de ideas, la facultad racional en el hombre esta orientada a liberarlo de la estructura mecánica de la vida animal regida por el instinto, procurándole de la capacidad de constituir por sí mismo un espacio vital de progreso material y moral, con preeminencia del último sobre el primero. En palabras de Kant, la razón se ocupa de ambas dimensiones, la material y moral, pero el avance moral es principal para que el hombre sea digno de la felicidad y bienestar:

“Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino mas bien que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar”.²⁸⁹

²⁸⁷ González Vicens, Felipe, ob., cit., p. 42.

²⁸⁸ Colomer Martín-Calero, José Luis, ob., cit., p. 267.

²⁸⁹ Kant, Immanuel, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Qué es la Ilustración?*, traducción Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 106.

Sin embargo, Kant al igual que Rousseau en su *Segundo Discurso*, entiende que el medio del que se vale la Naturaleza para el desarrollo de la razón, es el estado de sociedad. Porque, en sociedad el individuo “siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales, pero, también, tiene una fuerte inclinación a individualizarse, de doblegar todo a su mero capricho”²⁹⁰. La última parte de la cita revela una idea similar a la del ginebrino, el estado de sociedad es indispensable para el ejercicio y cultivo de las facultades de la razón de acuerdo con la intención de la Naturaleza. Pero, al mismo tiempo, en el estado de sociedad emerge la hipótesis del conflicto derivado del la tensión dialéctica entre ley de la naturaleza y ley moral. Kant, denomina este antagonismo *insociable sociabilidad*:

“[Junto a la inclinación a socializarse aparece] una fuerte propensión a separarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su propensión a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*.”²⁹¹

El impulso insociable del hombre adopta en el estado de sociedad, un afán de conseguir mayor valor social entre sus pares, porque es un modo de lograr poder sobre el resto para avanzar sus intereses propios de bienestar. Pero, simultáneamente, el origen tosco del estado de sociedad alberga la potencialidad del progreso moral debido a que en su seno, se desarrolla la cultura, y, con ello, a lo largo del tiempo se cultiva el modo de pensar que “transforma la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados”²⁹². El estado de sociedad sería el precio que debe pagar el hombre para el desarrollo pleno de las dimensiones de la razón: racionalidad y razonabilidad. El concepto pleno de razón devela, además, en el hombre la conciencia de su participación en la idea de libertad que subyace en la razón pura práctica, la que es consecuencia del desarrollo del estado de cultura en el marco de la sociedad. Por tanto, la idea de libertad de los principios morales de la razón pura, descubren en el hombre la capacidad y posibilidad de “transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un conjunto *moral*”²⁹³. No obstante, la pregunta continúa ¿cómo consigue Kant la transformación del estado de sociedad *patológico* en uno basado en la idea pura de la razón, del imperativo categórico?

La respuesta de Kant, en principio, es similar a Hobbes solo en cuanto que reconoce la necesidad de un orden coercitivo que limite la libertad externa de los hombres. Pues, debido al antagonismo entre los principios de deliberación racional y de razonabilidad, la hipótesis intelectual de conflicto en un contexto social carente de orden coercitivo —estado de naturaleza— obsta a que existan las condiciones mínimas de orden y seguridad, para el desarrollo

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 107.

²⁹¹ *Ibidem.*

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ *Ibidem.*, p. 108.

del estado de sociedad desde el consenso social *patológico* al ideal normativo de la razón pura. Lo anterior significa, que el antagonismo y la hipótesis de conflicto latente en el estado de naturaleza, son obstáculos para la constitución de un estado de sociedad basado en la supremacía de los deberes de justicia – del imperativo categórico- sobre los intereses relativos y contingentes de las concepciones personales de bienestar. Por tanto, si bien en el estado de naturaleza los hombres pueden concebir mediante la aplicación del procedimiento del imperativo categórico, un Derecho natural racional para organizar las relaciones sociales, sería un estado de juridicidad provisional. Pues, la ausencia de poder coactivo que defina los ámbitos iguales de libertad externa, coloca a los hombres en un estado donde el Derecho es “solo exigencia abstracta, no realidad positiva, un postulado, pero no la verificación de un orden cierto de la convivencia”²⁹⁴. En consecuencia, el concepto de Derecho natural racional entendido como orden general y cierto de las relaciones humanas contiene la dimensión institucional jurídico-política. Siendo el estado civil aquella “condición formal por la que el orden jurídico se hace posible como orden objetivo de la convivencia”²⁹⁵.

De acuerdo con lo expuesto, y conforme al análisis desde la perspectiva de los postulados de la razón práctica, el estado de naturaleza es un estado jurídico ya que los principios de la razón pura práctica otorgan al hombre la capacidad de concebir y constituir un Derecho natural de la razón basado en la idea de la libertad. Es decir, en el estado de naturaleza la esfera de razonabilidad de la razón práctica devela al hombre los principios de la deliberación moral del imperativo categórico, cuyo procedimiento hace posible la concepción de un mundo social ajustado a la idea originaria de la libertad moral. Por tanto, el Derecho natural de la razón pura consagra lo que Rawls denomina los *deberes de justicia*, esto es, “aquellos que pueden ser externamente legislados y exigidos o impuestos sobre nosotros por los demás”²⁹⁶. Dichos deberes de justicia se corresponden con el respeto al límite de la segunda formulación del imperativo categórico: las personas han de ser tratadas como fines en sí mismos. El cumplimiento de los deberes de justicia es uno de los presupuestos fundamentales del orden social del Derecho natural racional. Pues, éstos reconocen el derecho originario del hombre a la libertad, en cuanto a su independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro, es decir, a no ser transformado en instrumento de aquella voluntad determinada por los intereses de la razón práctica empírica. Sin embargo, antes del establecimiento de la justicia legal pública, la juridicidad del estado de naturaleza es provisional:

“[...] por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres [...] aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le

²⁹⁴ González Vicen, Felipe, ob., cit., p. 63.

²⁹⁵ Ibídem., p. 61.

²⁹⁶ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 238.

parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro”²⁹⁷.

La juridicidad provisional del estado de naturaleza significa que los principios de la razón pura práctica hacen posible la constitución de un Derecho con validez ideal. Pero la ausencia de un poder coercitivo común obsta a su función instrumental de ordenar con certidumbre y eficacia las relaciones sociales. Por tanto, si el hombre no quiere renunciar a la idea de libertad de los principios de la razón pura práctica, debe salir del estado de naturaleza y entrar al estado civil. La institucionalidad jurídica ideal del estado de naturaleza adquiere en el estado civil un carácter perentorio. Así dicho, los derechos originarios de la razón práctica en el estado civil son reconocidos por la ley positiva, que es pública. Y, además, son garantizados por una justicia pública distributiva. La relación entre el estado de naturaleza y estado civil no es de antinomia. El estado civil se instituye no para anular el Derecho racional a priori, sino para hacer posible su ejercicio mediante un poder público y una justicia pública común. Como bien apunta Bobbio, la diferencia entre el estado de naturaleza y el estado civil, no es sustancial sino formal:

“Al indicar como provisional el estado de naturaleza y como perentorio el estado civil, Kant señala claramente que la modificación, aunque importante, no es una modificación sustancial sino formal. Se podría decir que al constituir el estado civil, el derecho es *formalmente público*, pero continúa siendo *sustancialmente privado*, es decir, natural”²⁹⁸.

Por tanto, el estado natural es una presuposición necesaria y encaminada hacia el estado civil, y a la superación de sus propias contradicciones. Siendo un deber categórico “entrar en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo”²⁹⁹, ya que es contrario a la razón práctica defender el propio derecho mediante la guerra. Es importante insistir que el Derecho positivo del estado civil, no puede ordenar arbitrariamente lo que estime conveniente, sino que su base de legitimidad esta condicionada por los postulados del Derecho de la razón pura práctica. Los deberes de justicia del Derecho de la razón práctica pura proporciona al Derecho positivo, el criterio normativo de legitimidad para distinguir aquello que es justo e injusto para limitar la libertad externa del arbitrio. “De ahí que el legislador político no deba utilizar el derecho como instrumento, sino que tenga que supeditarse al derecho racional, que asume el lugar del natural y subsume el positivo”³⁰⁰.

Según lo ya expuesto, el Derecho positivo tiene la función de limitar los actos externos de las voluntades de determinadas por los principios de la razón práctica. Pues, tales actos comprometen el derecho originario a la libertad externa, que “es la facultad que el hombre posee de hacer todo aquello que le

²⁹⁷ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar Adela Cortina Orts y traducción y notas Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Cuarta edición, Madrid, 2005, pp.140-141.

²⁹⁸ Bobbio, Norberto, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969, p. 207.

²⁹⁹ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 47.

³⁰⁰ Cortina Orts, Adela, “Estudio preliminar”, *La metafísica de las costumbres*, Immanuel Kant, ob., cit., pp. XLV-XLVI.

esta permitido como ser ético³⁰¹. Así dicho, la libertad externa es un postulado de la razón práctica que protege la condición moral del individuo, como ser de fines, y no un medio que pueda ser utilizado para satisfacer el interés de bienestar de otro. Por tanto, la limitación de la libertad externa es la función principal del Derecho positivo, pero esta condicionada a la conversión en ley pública de los deberes de justicia del imperativo categórico. De este modo, el contenido del Derecho depende de la observancia por el soberano de los principios de deliberación moral del imperativo categórico, los que incluyen un contenido y estructura suficiente de justicia. Siendo eso así, en el estado civil el soberano debe, al igual que en el plano individual, seguir los principios de moralidad de la razón práctica en la conformación de las normas públicas que organicen la convivencia social. Pero, el Derecho positivo a diferencia de la Moral, se limita a restringir las acciones externas de los individuos imponiendo el cumplimiento de los deberes de justicia, mas no los de virtud. Por tanto, la relación entre el Derecho positivo y la moralidad pública del imperativo categórico es un aspecto fundamental en la teoría política sobre la justicia pública. Siendo de interés, a lo menos, destacar los cuatro puntos siguientes:

Primero. Los deberes de justicia fijan y establecen las condiciones externas para que los agentes racionales y razonables puedan obrar conforme a la idea de libertad de la ley moral. Por consiguiente, los deberes de justicia son verdaderos principios fundamentales de justicia pública, cuya consideración en la organización de la estructura social resulta fundamental, para el progreso del estado de sociedad hacia la idea normativa de libertad de la ley moral. Los deberes de justicia, por tanto, son los mismos en el orden moral y de la ley pública del estado civil. Ambos demandan su cumplimiento. En palabras de Kant, la ley moral fija el criterio público de corrección y justicia para examinar la validez de la restricción del derecho a la libertad externa:

“El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal”³⁰².

Las condiciones de contenido y de libertad del imperativo categórico³⁰³ establecen restricciones al Derecho positivo en cuanto que éste no puede ser la expresión de puro voluntarismo político. La relación entre Derecho y moralidad pública se decanta por el carácter instrumental del primero en pos del último. “La ley moral objetiva es la ley fundamental, y la política no solamente crea un contexto para ella, sino que además, hace cumplir una parte de ella, al menos en lo que respecta con las acciones externas”³⁰⁴. El estado de justicia legal pública es, por tanto, un contexto de certidumbre y eficacia

³⁰¹ González Vicen, Felipe, ob., cit., p. 45.

³⁰² Kant, Immanuel, “En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica>>”, apartado I: “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”, *Teoría y Práctica*, estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo y traducción Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 26.

³⁰³ Véase, Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 212.

³⁰⁴ Riley, Patrick, “On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*”, Harvard University Press, Massachusetts (US), 1982, p. 131.

para la moralidad pública del imperativo categórico. Tal como lo dice Kant en su conocida metáfora de los árboles y el bosque:

“Solo en un recinto como el de la sociedad civil esas mismas inclinaciones (libertad sin ataduras) producirán el mejor resultado: tal como los árboles en un bosque, justamente porque cada uno intenta quitarle al otro el aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambos por encima de sí, logran un hermoso y recto crecimiento, en lugar de crecer atrofiados, torcidos o encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros”³⁰⁵.

Por tanto, la organización empírica de la convivencia social debe ajustarse a la ley fundamental de la razón pura práctica, y ello “sólo es posible – si ha de ser protegida la libertad de cada uno- bajo un sistema de derechos que restrinja la libertad externa de la misma forma para todos”³⁰⁶. De este modo, la relación entre ley positiva y moralidad pública categórica formula una crítica a la equivalencia que Hobbes hace entre Derecho y voluntad política del soberano. Asimismo, Kant critica a Hobbes con respecto a la negación de este último respecto a la capacidad del hombre para obrar conforme a una causa moral autónoma a los apetitos e inclinaciones externas.

Segundo. El Derecho tiene por finalidad hacer posible la independencia del hombre frente a la voluntad irracional de otro (es irracional porque tiende al desconocimiento de la igual constitución moral libre de todos). La moral personal es, sin embargo, un *plus de legalidad*³⁰⁷ porque persigue, además, liberar el querer interno del hombre de la dependencia causada por las impresiones del mundo sensible. La moral busca la constitución de una voluntad buena en sí misma (virtuosa). Es una finalidad que concierne al fuero interno, esto es, a la decisión personal y, por tanto, indiferente al poder coercitivo del soberano. El Derecho kantiano es una moral pública de la libertad abocada a la ordenación justa de la sociedad, y no a una moralización totalitaria según la cual el Derecho y el Estado deben promover la virtud moral de sus ciudadanos³⁰⁸.

“La doctrina de la libertad en Kant tiene dos lados: el restrictivo y otro permisivo. La libertad limita lo que otros me pueden hacer por mor de su mera voluntad –cosas que me dificultarían aún más ser moral- y permite todo aquellos que es moralmente indiferente”³⁰⁹.

Tercero. La relación entre Derecho y Moral es de carácter instrumental. La justicia pública del estado civil establece un marco moral público autónomo, que establece coercitivamente las condiciones externas para asegurar la libertad recíproca de los individuos. Dicho lo anterior, la diferencia entre ambos consiste en el incentivo empleado por cada uno para conseguir el cumplimiento de los principios de la razón pura práctica. El Derecho se preocupa de remover las condicionantes externas que hacen que la voluntad humana sea

³⁰⁵ Kant, Immanuel, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, ob., cit., p. 110.

³⁰⁶ Sprute, Jürgen, *Filosofía política de Kant*, traducción C.A. Lemke Duque, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 32-33.

³⁰⁷ Vid., Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, versión castellana DIORKI, Editorial Herder, Barcelona, 1986, p. 170.

³⁰⁸ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, ob., cit., p. 198.

³⁰⁹ Riley, Patrick, ob., cit., p. 131.

determinada por los intereses del bienestar. Así dicho, en el orden político las razones del cumplimiento del Derecho de la razón práctica, es la amenaza de coerción; en tanto que en el orden moral el cumplimiento de los deberes categóricos es producto del compromiso interno de una voluntad buena en sí misma. No obstante, ambas buscan la libertad de la voluntad mediante la sujeción a las leyes que la razón se otorga a sí misma:

“En el fondo del pensamiento kantiano se halla la idea fundamental de que el postulado de la autonomía es un postulado dirigido al hombre en su ser concreto y que, por tanto, sólo él, en su individualidad, tiene que cumplir; que al Derecho le incumbe exclusivamente establecer aquellas condiciones que posibilitan y aseguran el cumplimiento de aquel imperativo en el mundo de las relaciones sociales”³¹⁰.

Cuarto. Los deberes de justicia reconocen el derecho originario de los hombres a la libertad externa, esto es, a la independencia con respecto a la voluntad determinada heterónomamente por la ley del mundo sensible. La independencia y, por tanto, el reconocimiento del carácter moral del hombre como seres de fines, se traduce en cuatro aspectos: 1.- la igualdad natural; 2.- la calidad de ser dueño de sí mismo; 3.- la integridad y 4.- el derecho de hacer a otros lo que no les perjudica en lo suyo. La igualdad innata, es aquella de carácter formal frente a la ley. La calidad de ser dueño de sí mismo significa el derecho a no ser tratado, exclusivamente, como medio por parte de los otros sino del poder fijarse fines propios a sí mismo. La integridad condena cualquier discriminación jurídica que no esta fundada en actos jurídicos imputables a una persona. La competencia de poder hacer a otros lo que no les perjudica en lo suyo significa que no debo someter, de una manera arbitraria, a los otros a acciones mías que perjudiquen su derecho de autodeterminación³¹¹. El Derecho de la razón práctica se funda en un *tuyo y mío innato*³¹² que se corresponde con el valor absoluto y universal del imperativo categórico: la personalidad moral. Por consiguiente, el derecho innato a la libertad externa reconoce el estatus de igualdad moral entre los hombres, esto es, del derecho a ser valorado como un ser de fines, y no a ser utilizado como medio para otros fines. La importancia de la humanidad como fuente de un valor moral angular en el concepto de Derecho de la razón práctica, guarda correspondencia en lo propio con el principio último de justicia la Ley de la Razón, de Locke.

- El contrato originario: criterio normativo de corrección y justicia de la razón pura práctica en el dominio político.

La decisión del hombre de constituir su mundo social conforme a la idea de libertad del imperativo categórico, conlleva para Kant considerar que el abandono del estado de naturaleza –la hipótesis intelectual del conflicto- es un *deber a priori* de la razón práctica. Siendo eso así, el contrato político ya no es susceptible de ser considerado como un acto de voluntad basado en la apreciación prudencial de intereses recíprocos. Sino que adopta el carácter de una idea de la razón práctica, que ilustra cuál es la constitución política y civil de un estado que se somete a los deberes de justicia categóricos. El carácter contractual del estado legítimo depende, por tanto, de la relación entre su ley

³¹⁰ González Vicen, Felipe, ob., cit., p. 56.

³¹¹ Sprute, Jürgen, ob., cit., pp. 37-38.

³¹² Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 48.

positiva y los deberes de justicia. “En efecto, dado que el carácter autónomo de la ley moral, esto es, la moralidad es constituida por el hombre y no derivada de un objeto externo, entonces por analogía el estado civil justo es, también, constituido por acuerdo y no fundado en fines objetivos. Por tanto, el punto de vista conforme al cual Kant es un contractualista en política dependería, del hecho de que es un contractualista en lo moral, dado que la política rinde tributo a la moral”³¹³. Según lo anterior, el carácter constructivista de Kant respecto a las leyes morales de la razón práctica se comunica al dominio de la justicia política, porque el contrato originario se funda en aquella parte de la ley moral susceptible de aplicación coercitiva, y que constituye al Derecho positivo: los deberes de justicia. El contrato originario expresa la construcción objetiva, por medio del ejercicio de la razón pura práctica, de los criterios normativos de corrección y justicia del estado civil. De este modo, el contrato originario devela al hombre la dialéctica entre las formas de estado histórico, y la propia del estado legítimo, esto es, aquel acorde con la idea de la razón: el contrato originario. Dicho lo anterior, el contrato originario es una constructo de la razón y, por ende, es igualmente obligatoria para todas las formas de organización política y social que, a lo largo de la Historia, han surgido mediante la fuerza y la injusticia:

“Si la Historia hubiera transcurrido conforme a la razón, entonces el *contractus originarius*, que no pretende ocultar su influencia del concepto Rousoneano de contrato social, sería precisamente el camino adoptado por los seres humanos de organizarse a sí mismos una sociedad, porque únicamente una organización política nacida del contrato correspondería con el concepto de Derecho de la razón. Sin embargo, la Historia esta determinada generalmente por la fuerza y la injusticia, y la Historia de los estados es una Historia de usurpación y sometimiento”³¹⁴.

La relación del contrato originario con el carácter constructivo de la ley moral permite afirmar que el contrato originario –al igual que el procedimiento del imperativo categórico- establece un procedimiento de reflexión sobre la corrección moral –de ajuste a los deberes de justicia- de las máximas de acción política que pretenden convertirse en leyes públicas. De este modo, el centro de gravedad del procedimiento del contrato originario es la primacía de los deberes de justicia sobre las máximas basadas en intereses políticos heterónomos. Las máximas políticas deben ser validadas mediante la aplicación de principios que aseguren su aceptación universal. Siendo tales principios, aquellos que aseguren la distribución igualitaria de las libertades y obligaciones acorde con el valor equivalente de los individuos como seres de fines. El estado civil del contrato originario es, por tanto, un estado de libertad fundado en el imperio de los deberes de justicia de la ley moral, que condicionan la extensión de los intereses singulares y diversos del bien humano, propio de la felicidad humana. De ahí se explica, que Kant defina el contrato originario como una idea normativa basada en la idea de libertad y, por ende, en una idea de justicia pública distributiva que es refractaria a la imposición de los intereses singulares de las diversas y rivales concepciones humanas de felicidad y bienestar:

³¹³ Riley, Patrick, ob., cit., p. 132.

³¹⁴ Kersting, Wolfgang, “Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”, *The Cambridge Companion to Kant*, Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press, New York (US), 1992, p. 354.

“El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado- aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es única por la que puede pensarse la legalidad- es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembro del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora”³¹⁵.

La justicia pública distributiva del estado civil se concreta en la denominada **voluntad unida del pueblo**, esto es, en la unión de las voluntades singulares en una de carácter común y universal. La contraposición entre voluntad singular y voluntad común, manifiesta la supremacía de los deberes de justicia, es decir, de los principios de razonabilidad (punto de vista público y universal) sobre los de deliberación racional de la razón práctica (punto de vista particular y singular). Siendo eso así, es un deber categórico abandonar el estado de naturaleza, porque es el régimen de las voluntades particulares: el de la libertad absoluta, salvaje sin ley, en la que cada uno puede hacer lo que le parece, independiente de si es bueno solo para él o los demás. En su marco el Derecho de la razón pura práctica carece de eficacia universal, su reconocimiento depende de la benevolencia y discreción del arbitrio privado. La superación del estado natural exige una voluntad universal, que corresponde a la configuración de un orden político conforme a un régimen de leyes públicas, que sea conforme a los deberes de justicia de la ley moral universal de la razón pura práctica. La voluntad unida del pueblo representa, por tanto, el principio normativo supremo crítico de toda legalidad positiva, que demanda la subordinación de las voluntades particulares a los deberes de justicia de la voluntad universal³¹⁶.

La voluntad universal del contrato originario bebe directamente de la voluntad general de Rousseau. Pero la diferencia radica en que Kant sustituye la justicia procedimental de la deliberación y consenso democrático, por el solipsismo del ejercicio de la razón práctica para fundamentar una norma intelectual sobre la justicia de las decisiones públicas. Se aparta de la relación entre voluntad general con uso público y deliberativo de la razón en el marco del procedimiento democrático. “El procedimiento de génesis mediante un mecanismo democrático puede ser simulado y reemplazado por el procedimiento de reflexión de la universalidad”³¹⁷. El criterio normativo de corrección y justicia de la universalidad de la voluntad unida del pueblo es convertido en una representación mental, que somete al ejercicio del poder político al procedimiento de reflexión moral de las máximas políticas, dentro del marco de moralidad pública de los deberes universales de justicia. La representación mental supone que la ley pública deberá tenerse por legítima, si es *simplemente posible* la representación de que un pueblo se mostraría conforme con ella, aún en el supuesto de que estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto,

³¹⁵ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 164.

³¹⁶ Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, ob., cit., pp. 211-212.

³¹⁷ Kersting, Wolfgang, ob., cit., p. 355.

probablemente denegaría su conformidad³¹⁸. Según Kant, la concreción de la voluntad común se consigue confiando al soberano el seguimiento del método trascendental del imperativo categórico, y no al razonamiento empírico-fáctico del procedimiento democrático, porque:

“Todo proceso concreto de unificación, en efecto, corre el riesgo de deteriorarse por factores como el desencanto, los errores, los juicios precipitados las barreras emocionales, por prejuicios estructurales, desconcierto ideológico y violencia solapada, también por la mentira y el engaño”³¹⁹.

Dicho lo anterior, el principio de justicia pública distributiva que preside al contrato originario impone al soberano una limitación al ejercicio de la voluntad pública, como si se tratara de su voluntad particular. El pueblo no es una propiedad suya³²⁰ sino una unión fundada en la igualdad moral de los ciudadanos como seres de fines, incluido el propio soberano. Le corresponde ejercer el poder legislativo en representación de la voluntad universal del pueblo, en consecuencia, lo que “un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo”³²¹.

El contrato originario es, por tanto, un criterio normativo que sirve de fundamento a la crítica moral de las decisiones políticas, desde la perspectiva del respeto y protección del derecho originario a la libertad. La consecuencia de la crítica moral del contrato originario, en el seno de la política, consiste en la primacía del “derecho a estar sometido únicamente a leyes que sean susceptibles de recibir aceptación universal”³²². Solo aquellas máximas de acción política fundadas en el respeto de la segunda formulación categórica pueden recibir la aceptación universal, o estimar que mentalmente representan la voluntad unida del pueblo. Así dicho, la ley pública no es justa, “si es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad”³²³. Naturalmente, no lo es aquella que atenta contra la idea de libertad de la ley moral, que es el fundamento de la justicia pública distributiva del estado legítimo del contrato originario. En opinión de Adela Cortina Orts, el contrato originario sería una cuarta formulación del imperativo categórico³²⁴ dirigido exclusivamente al soberano:

³¹⁸ Kant, Immanuel, “En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica>>”, apartado I: “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”, ob., cit., p.37.

³¹⁹ Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, ob., cit., p. 213.

³²⁰ Abellán Joaquín, “Sobre el concepto de República”, en *Sobre la paz perpetua*, Immanuel Kant, traducción Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 28.

³²¹ Kant, Immanuel, “En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica>>”, apartado I: “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”, ob., cit., p. 47.

³²² Kresting, Wolfgang, ob., cit., p. 356.

³²³ Kant, Immanuel, “En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica>>”, apartado I: “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”, ob., cit., p. 37.

³²⁴ Las tres formulaciones del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, son: 1.- El imperativo categórico como ley universal; 2.- Mirar al hombre como fin en sí mismo; y 3.- El principio de autonomía. Sin embargo, Paton sistematiza las formulaciones del imperativo categórico en cinco, dado que la primera y la tercera presentan dos variantes de cada una. El cuadro sería el siguiente: 1.- Fórmula I o fórmula de la ley universal; 2.- Fórmula II o fórmula de la ley de naturaleza; 3.- Fórmula II del fin en sí mismo;

“El legislador tiene el deber de legislar *como si* el pueblo le hubiera otorgado su poder –pues *de facto* nunca lo ha hecho–, debe realizar un experimento mental en el que se atiene a un mandato moral. En definitiva, de la necesidad de cumplir una acción por respeto a la ley se siguen las fórmulas del imperativo y, puesto que el gobierno es un deber específico, que no puede ser satisfecho más que por una persona –el soberano– la fórmula del contrato es la cuarta formulación del imperativo categórico, reservada a esta persona”³²⁵.

La caracterización del contrato originario como una idea de la razón pura práctica revela el interés de Kant de argumentar y justificar una determinada constitución material de gobierno: el *modo de gobierno republicano* que contrapone al despotismo. Incluso, advierte que el arraigo en el espíritu de un pueblo del modo de gobierno republicano, tiene mayor importancia que la existencia de una constitución escrita que adopte la forma de Estado republicana. Lo prioritario para Kant, es la reforma del modo de gobernar adecuándose a la idea del contrato originario, que se interpreta como un principio fuerza que impulsa el proceso político del Estado hacia la única constitución legítima: la *república pura*³²⁶. La república pura sería la superación de las tres formas de Estado que denomina empíricas, que solamente sirven a la sumisión del pueblo. En tanto que, la república es congruente con la idea de libertad de la razón práctica. Los ciudadanos en el marco de la *república pura* obedecen únicamente la ley que se han dado así mismos³²⁷, porque como se ha explicado es la manifestación de su voluntad unida, esto es, basada en la universalidad y objetividad de los deberes de justicia de la ley moral. Por lo tanto, la prioridad asignada al modo de gobierno republicano se justifica en que “una constitución fijada de forma escrita no serviría de nada sin la convicción correcta, en cuanto a la moral y al derecho, de los que gobiernan según ella. El espíritu de la constitución republicana tiene que ser absorbido por los poderosos”³²⁸.

El modo de gobierno republicano y su forma ideal: la república pura representan la “revocación que Kant hace de Maquiavelo respecto a la separación entre política y moral”³²⁹. Pues, el contrato originario impone al soberano el deber categórico de realizar la *verdadera política*. Aquella que esta “obligada a conformarse con los principios puros del derecho y a realizarla independientemente de lo que quiera objetar la política empírica de los que disponen del poder del Estado”³³⁰. La contraposición entre *verdadera política* y *política empírica*, es una entre fines morales y pragmáticos. La política empírica consiste en el arte del poder orientada por principios empíricos de eficacia, es decir, intereses egoístas centrados en la obtención y conservación del poder. En tanto que, la verdadera política es una “política del derecho para realizar en

4.- Fórmula III de la autonomía y; 5.- Fórmula III o fórmula del Reino de los Fines. (Vid., Paton, H., J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson & Company, London, 1948, p.129).

³²⁵ Cortina Orts, Adela, “El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, en *Kant después de Kant*, Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (editores), Tecnos, Madrid, 1989, p. 183.

³²⁶ Vid., Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., pp. 178-179.

³²⁷ *Ibidem.*, p.179.

³²⁸ Sprute, Jürgen, ob., cit., p.80.

³²⁹ Kersting, Wolfgang, ob., cit., p. 343.

³³⁰ Sprute, Jürgen, ob., cit., p.75.

la práctica lo que manda el derecho natural como organización obligatoria del Estado y del orden internacional entre los Estados³³¹. Así dicho, los postulados de la razón práctica, que son el fundamento moral del contrato originario, plantean que la adecuación de la política a los principios de la razón práctica es una *cuestión moral*, y que solo puede conseguir el *político moral*.

El modo de gobierno republicano expresa la convicción de que la verdadera política no puede oponerse a la moral de la razón práctica, y, tampoco puede dar un paso atrás sin haber rendido tributo a la moral. Si bien, reconoce que la política es un arte difícil, no lo es en absoluto su unión con los principios de la razón pura práctica, puesto que de lo que se trata es del respeto incondicionado de los derechos del hombre³³². El caso contrario supondría aceptar que la política puede forjar una moral funcional a los principios empíricos de la naturaleza humana, rebajando el respeto de los derechos del hombre al nivel de un asunto de mera benevolencia contingente a los fines materiales de la política. Sacrificando de paso, la libertad del hombre y pretendiendo escapar al ineludible llamado de responsabilidad de la ley moral universal sobre las condiciones de justicia o injusticia del orden social. Los principios de la razón pura práctica deben presidir la acción de la política, y no los principios de racionalidad correspondiente a la dimensión instrumental de la acción con respecto fines pragmáticos. Siendo esta digresión la que distingue al *político moral* del *moralista político*. Para el primero la política es una *cuestión o tarea moral* mientras que para el último es un *problema técnico*. El moralista político es guiado por el principio de la utilidad y conveniencia disolviendo la moralidad pública de la razón práctica, so pretexto de que la naturaleza humana es incapaz de su realización, con lo que obsta y perpetúa la conculcación del derecho³³³. Mientras que, el *político moral* postula la acción de la libertad que nos concede el *reino de la razón pura práctica* y su idea autónoma de justicia³³⁴ como principio único capaz de señalar, lo que es justo o injusto entre los hombres. En consecuencia, el principio básico de la verdadera política es el siguiente:

“Las máximas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, sino que deben partir del fundamento del derecho público natural. Es decir que la tarea del político moral es, en primer lugar, de tipo jurídico-político. Debe adecuar el derecho positivo al derecho natural e intentar realizar, en la realidad política, las estructuras políticas necesarias según el derecho público natural sin preocuparse de las desventajas materiales para el estado o para mismo cuerpo político [...] Para cumplir políticamente según la verdadera política, un político moral no sólo debe cumplir el criterio de legalidad, sino también actuar por un motivo moral, es decir por el respeto inmediato del derecho³³⁵.”

De otra forma, el rechazo a una política presidida por el *derecho de la humanidad*, es un retorno a la *culpable incapacidad* del hombre de “servirse de su inteligencia sin guía de otro”. Es culpable porque su “causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella

³³¹ Ibídem., p.76.

³³² Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, ob., cit., p. 97.

³³³ Ibídem., p. 88.

³³⁴ Ibídem., p. 93.

³³⁵ Sprute, Jürgen, ob., cit., p.143.

sin la tutela de otro”³³⁶. Es decir, la política que reniega de la razón pura práctica es una que lo hace, también, de la ley moral y de los derechos del hombre derivados de las formulaciones del imperativo categórico. El *moralista político* es refractario a la constitución republicana del contrato originario y, por extensión a los “derechos inalienables del hombre a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar”³³⁷. Por tanto, el fundamento del contrato originario en los deberes de justicia busca que la legitimidad del estado civil se asiente en la primacía de la justicia pública distributiva sobre los intereses relativos y contingentes de los principios de racionalidad. Lo que para Kant, incluiría tres aspectos: libertad en cuanto hombre, la igualdad como súbditos ante la ley, y la igualdad de todos como ciudadanos.

La libertad en cuanto hombre significa el reconocimiento universal de la libertad es el principio de justicia de mayor radicalidad, porque remite la fuente de la libertad al valor absoluto y universal de la humanidad, reconociendo universalmente la personalidad moral, esto es, la capacidad para ser titular de derechos³³⁸. La igualdad entre los súbditos implica garantizar la libertad por la vía de expulsar del Derecho las diferencias de rango social, quedando todos sometidos a una misma legislación. De no ser así, habrían sujetos que por consideraciones ajenas al valor equivalente de la común humanidad, serían superiores en derechos de libertad con respecto a otros. La exigencia de la igualdad jurídica se plantea como una “negación del determinismo antropológico del historiador Meiner que vinculaba desigualdad de la naturaleza con desigualdad de la ley”³³⁹. La igualdad de todos los ciudadanos lo es en cuanto legislador, es una extensión lógica de la idea de libertad de la ley moral universal que fundamenta al contrato originario. Esta igualdad consiste en el derecho a participar en la formación de la ley pública y común. Aunque a diferencia de Rousseau, no aboga por la participación directa del ciudadano en la formación de la ley, sino a través de la intermediación de representantes del pueblo. Además, somete la distribución de los derechos políticos a una desigualdad que no se compadece con el *derecho de humanidad* que vertebra al contrato originario y a su estatus de igualdad de

³³⁶ Kant, Immanuel, “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997, p.25.

³³⁷ Kant, Immanuel, “En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica>>” apartado II: “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”, ob., cit., p. 46. Es de interés destacar que en la teoría política de Kant, el principio de publicidad es un criterio normativo de justicia política en relación con el derecho de los hombres. Así, califica de injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados. “Un principio que no pueda manifestarse en *alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito [...] que no puedo *confesar públicamente* sin provocar la oposición de todos [...] solo puede obtener esta universal y necesaria reacción [...] por la injusticia con que amenaza a todos” (Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, ob., cit., p.100). Por su parte, aquellas máximas que necesitan de la publicidad para no fracasar en sus propósitos concuerdan con el derecho y la política a la vez. “Si sólo mediante la publicidad puede lograrse este fin, es decir, mediante la eliminación de toda desconfianza respecto a las máximas, éstas tienen estar también en concordancia con el derecho del público” (Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, ob., cit., p.106).

³³⁸ Abellán, Joaquín, “Sobre el concepto de República”, ob., cit., p. 28.

³³⁹ *Ibidem.*, p.30.

ciudadano³⁴⁰. Sin embargo, no es justo exacerbar dicha contradicción, en circunstancia que aún en las sociedades actuales a un gran número de inmigrantes se les niega la ciudadanía y la igualdad jurídica plena con respecto a los connacionales. Por lo demás, éste error de congruencia teórica de Kant es más bien un problema de prejuicio, que no compromete la unidad de la teoría moral y política:

“Las personas que se unen en una comunidad por medio del contrato originario son idénticos en relación con los demás ocupantes del estado natural, que se unen en un contrato con el fin de establecer un estado civil y un sistema de justicia pública; y éstos a sí mismos son iguales a todos aquellos que se sienten limitados en su libertad por los actos de apropiación de los primeros ocupantes, por lo tanto con todos aquellos que son afectados por la aplicación del principio natural del derecho a propiedad. El contexto sistemático de argumento fundamental de Kant, por tanto, deja bastante claro que el tercer principio a priori no puede consistir en que la independencia económica excluya de la participación política a todos aquellos que carecen de propiedad, sino más bien tiene que ser que el potencial de la propiedad afecta a todos en principio. Por tanto, el mensaje de la filosofía de la propiedad de Kant es: el derecho originario a la libertad es afectado por las demandas de propiedad. En consecuencia desde el momento que la filosofía política esta fundada en la filosofía de propiedad debe, también, se reconocida la participación igualitaria y justificada en toda la legislación pública, que hace de las leyes naturales de propiedad concretas y detalladas. El Derecho de la razón no puede justificar que se sitúe a los que carecen de propiedad bajo tutela política”³⁴¹.

En consecuencia, los deberes de justicia derivados del valor absoluto y universal de la humanidad continúan críticamente vigentes frente a la realidad empírica que otorga valor a la distorsión desigual de la posesión de propiedad. Es por ello que, “todos pueden exigir ser tratados según leyes de la libertad e igualdad”³⁴² conservando los deberes de justicia de la voluntad común del contrato originario, el potencial de impulsar las formas empíricas de institucionalidad político-jurídica hacia una constitución civil acorde con los principios de la razón pura práctica. Esta misma reflexión es válida para la omisión de la igualdad socio-económica como principio de justicia pública distributiva. Pues si bien el estado kantiano, es limitado en cuanto a las funciones de realización del derecho y protección de la libertad, no es la teoría insensible a los peligros que amenazan al derecho, libertad y dignidad humana de parte de un mercado no regulado por un Estado libertario que promueve una política de Estado mínimo:

“Uno puede percatarse que la filosofía del derecho necesita de una extensión compensatoria del principio del estado de derecho mediante medidas orientadas hacia un estado social y de bienestar, en el interés del derecho humano a la libertad en sí

³⁴⁰ Kant, restringe a los ciudadanos varones adultos, que fuesen económicamente independientes de la voluntad de otro –los propietarios y los trabajadores autónomos- el derecho a la participación política. La diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos es objetable desde la perspectiva del derecho originario a la libertad, entendida como derecho a la independencia, “cualidad del hombre de ser su propio señor” (Vid., Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., p. 49). Kant, aparentemente intuye el problema teórico de su principio diferencial de ciudadanía, al reconocer que: “el concepto de ciudadano pasivo parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general” (Vid., Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, ob., cit., p.144).

³⁴¹ Kersting, Wolfgang, ob., cit., pp. 357-358.

³⁴² Cólomer Martín-Calero, José Luís, ob., cit., p. 302.

mismo. La filosofía del derecho de Kant es perfectamente compatible con el concepto de un estado social al servicio de la libertad. Sin embargo, esta extensión de la filosofía de Kant en modo alguno es contradictoria con su rechazo al paternalismo estatal³⁴³.

Por lo demás, la interpretación anterior puede encontrar apoyo en la teoría de la propiedad de Kant, la que es una institución anterior al estado civil. Kant, considera que el carácter instrumental de la libertad externa para con los fines y objetivos de felicidad, no pueden ser concretados sin la posesión de objetos externos. La propiedad particular, así, es una institución necesaria para usar todo aquello necesario para ponerlo a disposición de mis fines propios. Por tanto, el derecho de propiedad privada sería una institución jurídica del estado natural cuyo origen radica en el acto de ocupación de los bienes que originariamente se encuentran en posesión común de la Humanidad. Sin embargo, “dado que el marco de una posesión común el derecho de un individuo a utilizar el suelo choca con el derecho de todos los otros, los derechos se anulan mutuamente, a menos que la posesión originaria contenga ya la ley para convertirse en posesión privada de las distintas personas”³⁴⁴. Por consiguiente, en el estado natural el origen de lo *tuyo y mío externo* solo puede concebirse como un acto unilateral de ocupación, es decir, de apropiación de algo que aún no pertenece a nadie en exclusiva. Las relaciones de propiedad nacen, así, del postulado de la razón práctica de que “todos tienen la facultad de tener un objeto exterior de su arbitrio como suyo”, y, por tanto, “me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio”. La propiedad del estado natural es manifestación de la libertad externa en la elección de los medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos subjetivos. Pero la propiedad particular es precaria. Pues el acto unilateral de ocupación es una “limitación mutua de la libertad entre arbitrios por acto de uno de ellos”³⁴⁵. El carácter unilateral de la ocupación obsta a que la propiedad goce de fuerza legal suficiente para obligar a todos, porque ello violaría el principio universal de libertad. Solamente una voluntad colectiva es capaz de asegurar la propiedad precaria del estado natural, y una voluntad de tales características solo existe en la constitución del estado civil. Por lo tanto, “la propiedad es una institución previa al Estado. Pero, sólo éste determina de modo definitivo el título de propiedad, lo asegura contra los ataques, obliga a restituir lo adquirido injustamente y libera a los propietarios del esfuerzo de defender lo suyo con sus propios medios”³⁴⁶.

De acuerdo con lo anterior, y conforme a la hipótesis intelectual del conflicto, que preside al estado natural producto de la dialéctica entre los principios de racionalidad y razonabilidad es, también, una hipótesis intelectual que los actos de ocupación unilateral estén motivados por una apreciación excesiva de los intereses personales de bienestar. Por tanto, en el estado natural las ocupaciones unilaterales pueden conducir a una distribución desigualitaria de los medios materiales que es, además, moralmente injustificada porque la desigualdad se deberá a causas incompatibles con la ley moral, por ejemplo azar, fuerza, o preferencia temporal. En consecuencia, y

³⁴³ Kersting, Wolfgang, ob., cit., pp. 356-357.

³⁴⁴ Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, ob., cit., p. 208.

³⁴⁵ Colomer Martín-Calero, José Luis, ob., cit., p. 280.

³⁴⁶ Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, ob., cit., p. 209.

dado la importancia que Kant le concede a la propiedad de medios materiales como garantía del derecho originario de la libertad, es posible afirmar que el respeto y garantía por el estado civil de las relaciones de propiedad del estado natural, queda condicionada a la corrección de las desigualdades materiales. Pues de no ser así, el estado civil convertiría en ley pública relaciones de propiedades originadas en máximas fundadas en causas y motivaciones incompatibles con el procedimiento del imperativo categórico. Por tanto, la ley pública legitimaría un mundo social que, de aplicarse correctamente el procedimiento del imperativo categórico, no se desearía si se abstrae de la reflexión moral, tanto la posición social que se ocupa y los intereses finales que se tienen. El motivo de incompatibilidad con el criterio normativo-crítico del contrato originario, de que la ley pública sea susceptible de aceptación universal, radica en que nadie querría un mundo social, donde la posesión de los medios materiales, necesarios para garantizar nuestra independencia frente al arbitrio ajeno, están distribuidos dentro de márgenes de desigualdad que sean injustos, porque comprometen la libertad externa del resto.

Por tanto, la preocupación por las desigualdades materiales como correlato necesario para la concreción de los deberes de justicia de protección de la condición moral del hombre, no es irreconciliable con las conclusiones de Kant en contra del paternalismo estatal. Pues, dichos pasajes se revelan en contra de los Estados que pretenden exceder los ámbitos de la moralidad pública del imperativo categórico, que es una moral de la libertad, y pretende imponer una doctrina de la virtud totalizante, que define cuáles deben ser los intereses y fines de la felicidad humana. La redistribución de los medios materiales, por tanto, no busca la determinación paternal de los fines de felicidad. Sino hacer posible, que cada cual pueda perseguir sus propios fines de bienestar sin depender de los intereses del arbitrio de otro³⁴⁷. Por tanto, es lógico que el estatus de ciudadano involucre tanto a los propietarios como no propietarios, porque si el estado civil debe corregir las injusticias de las ocupaciones unilaterales, es preciso que todos participen en la ley pública que regule la propiedad.

VII.- Locke, Rousseau y Kant: el compromiso de la razón con el sentido para la moral y la justicia.

El análisis de las teorías políticas y morales de Locke, Rousseau y Kant, coinciden en la defensa insobornable de la capacidad de la razón para concebir y comprometerse con un sentido de justicia. Pero no cualquier idea sobre la justicia política, sino aquella vertebrada en la norma de la humanidad que es

³⁴⁷ James P. Sterba controvierte la interpretación libertaria del pasaje kantiano, en el que advierte del peligro del paternalismo estatal, cuando el gobierno actúa en base al principio de benevolencia. Según el autor, no es posible extraer como conclusión, la oposición de Kant a un derecho de bienestar que corrija las desigualdades sociales y económicas. Para ello, cita otro pasaje de la *Metafísica de la Costumbres*, donde se reconoce el derecho del Estado a imponer impuestos para contribuir a la preservación de los individuos, apoyar la fundación de hogares, y organizaciones de iglesia. Pero, además, afirma que la interpretación libertaria no es coherente con el deber kantiano de garantizar la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. De modo que, estima que para Kant no sería suficiente asegurar una igualdad formal de derechos sino, también, que los ciudadanos puedan ser capaces del ejercicio efectivo de los mismos (Sterba, James P., *From Rationality to Equality*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013, pp. 20-21).

pública, común, objetiva y universal: el valor equitativo entre los hombres como personas morales libres e iguales. La razón moral ilustrada participa de una de las ideas centrales de la Grecia clásica, presente en el lenguaje alegórico del mito y poemas, y, posteriormente, en el pensamiento filosófico moral de la Ilustración helénica: la primacía del sentido para la moral y la justicia de la razón, y su condición de rasgo de identidad del carácter racional del ser humano. Del mismo modo, la capacidad moral de la razón es pieza fundamental para la posibilidad de construir civilización, pues sin ella no podría ser fundada la ciudad, o mejor dicho civilización, y, además, el género humano arriesga su extinción. El pensamiento ilustrado de Locke, Rousseau y Kant acepta la unidad de la razón pero, al mismo tiempo, afirma entiende que los criterios normativos de la razón práctica, para fundamentación de la sociedad política, deben estar referidos al punto de vista común de los vínculos morales recíprocos entre los individuos, como agentes morales libres e iguales. De ese modo, el postulado ilustrado moderno coincide con la premisa de la Sofística griega, en cuya virtud la ciudad, unidad en lazos de amistad cívica, depende de que para los asuntos políticos prime el sentido para la moral y justicia, *virtud política*, sobre las capacidades instrumentales de la razón, o lo que es igual sobre los intereses del progreso material. Siendo eso así, la razón moral ilustrada, a pesar de su unidad, dos usos de la razón: el teórico y el práctico. El ámbito de la razón práctica está integrado por una dimensión racional y otro de razonabilidad, correspondiendo a ésta última la capacidad legisladora de la razón práctica respecto a los criterios normativos de corrección y justicia, y la que es sostén de las formulaciones del humanismo moderno: Ilustración, sociedad política y Derecho justo:

“Si la comunidad humana debe adoptar una forma legítima, entonces debe tener, en primer lugar, un carácter jurídico, en segundo lugar el derecho debe poseer la cualidad de la justicia y, en tercer lugar, el derecho justo debe gozar de la protección de un ordenamiento jurídico público y, consecuentemente, adoptar la forma de un Estado (justo). La tesis fundamental de la filosofía política se puede formular también en la secuencia siguiente: 1) el Estado está obligado a ser justo, 2) la justicia política constituye la medida normativo-crítica del derecho, y 3) el derecho justo es la forma legítima de la convivencia humana”³⁴⁸.

Son éstas formulaciones del humanismo moderno expresadas en una Ilustración, que en solo apoyo de la razón fundamenta una moral pública democrática, la tesis principal del presente capítulo. La relación entre justicia y razón es, sin duda, el sello de identidad del periodo de la Ilustración moderna, brillantemente desarrollado por Locke, Rousseau y Kant, quienes exhiben en sus obras el compromiso intelectual de la Ilustración: disipar las nebulas de la ignorancia y de las falsas creencias, para que vuelva a brillar la luz de la razón³⁴⁹. La metáfora se capta con mayor fidelidad en la voz inglesa *Enlightenment*, y germana *Aufklärung*. Ambas apelan directamente al poder

³⁴⁸ Höffe, Otfried, *Political Justice*, ob., cit., p. 11.

³⁴⁹ La metáfora de la luz de la Razón disipando las nebulas del oscurantismo, tiene su origen en la ilustración del libro de Christian Wolff *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, de 1720. En ésta se muestra a un sol de sonrisa radiante entre nebulas oscuras sobre un apacible paisaje rural. Sobre el sol aparece una frase en latín que reza: *Lucem post nubila reddit* (Luz restaurada tras las nebulas). Imagen disponible en http://books.google.es/books?id=g8YAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbs_selected_page&cad=3#v=onepage&q&f=false (sitio visitado 29 de abril 2014).

iluminador de la razón sobre las brumas que obstaculizan la organización de la sociedad, de acuerdo al sentido para la moral y la justicia de la razón basado en el interés común emancipador de la condición humana como agente moral. De este modo, la razón ilustrada introduce al lenguaje político, la responsabilidad moral de los hombres con respecto al estado de justicia o injusticia social. La libertad de la personalidad moral vuelca al hombre con su conciencia y responsabilidad moral respecto de las convenciones sociales que fundamentan las leyes e instituciones político-jurídicas estructura social. El mundo social es su obra propia y exclusiva, no la imposición externa de un devenir allende a la capacidad humana.

En ese orden de ideas, la responsabilidad moral apela al origen humano de los criterios normativos de corrección y justicia empleados para definir la validez moral de las razones políticas del orden social. Así, la justicia de la razón ilustrada mira hacia los bloques de la moralidad básica originaria del hombre. Aquella que aparece en todo su esplendor, luego de disipar las brumas representadas por las distorsiones artificiales de valor social entre los hombres. Los tres autores coinciden en cuanto que los pilares básicos de la moral pública de la sociedad política corresponden al único valor objetivo: la personalidad moral del ser humano. Siendo eso así, los valores libertad e igualdad de la personalidad moral son fundamento sólido para la construcción de un orden moral, de mano de la sola razón, dentro de un procedimiento público y objetivo de reflexión sobre la validez moral de los criterios normativos de corrección y justicia. Es, así, Kant quien convierte la depuración rousseauiana del hombre social al hombre natural, en un procedimiento constructivista moral, formulaciones del imperativo categórico, que sirve para rechazar a todas aquellas máximas subjetivas basadas en intereses parciales y divisivos. Por consiguiente, carecen de validez moral universal y objetiva las máximas políticas incompatibles con el respeto y protección de la personalidad moral de todos.

De modo que, el núcleo irreductible del valor equivalente entre los hombres como seres de fines es, a la postre, el puente que vincula a la razón con la justicia. El uso público y práctico de la razón práctica coloca al hombre en un horizonte de mirada común, que le permite criticar los principios de organización política de la sociedad, si éstos pretenden legitimar las desigualdades en capacidades naturales y las desigualdades sociales como base de justificación de sociedades autoritarias, aristocráticas u oligárquicas. La preocupación de los filósofos ilustrados citados coincide con el esfuerzo intelectual de plantear una dialéctica que hermana a la justicia con las capacidades morales de la razón, y que la opone a la injusticia de las falsas creencias que intentan legitimar el orden dado como uno heterónimo a la acción humana. Las falsas creencias, que tratan de escapar o renegar de la conciencia moral de la razón, son planteamientos peligrosos. Dado que, son causa de los mayores males y azotes a la humanidad, distancia a la especie humana de la civilización como orden de convivencia que le es consustancial en tanto construcción siempre posible y abierta a la razón:

“La oscuridad originada por las nubes fue favorable a gobiernos despóticos, curia dominante, devoción religiosa errónea, nobleza abusiva, leyes represivas respaldada por castigos draconianos, tributación injusta, y prácticas económicas

atrofiantes. Los ilustrados se opusieron a esto intentando, de una parte, reformar la legislación, los sistemas de gobierno y penal, y, de otra, aumentar la tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento y expresión, extender el conocimiento científico, mejorar la educación, y racionalizar las políticas económicas³⁵⁰.

La correspondencia de la razón con la justicia incluye, además, la asunción de que al interior de su esfera práctica existe una dimensión categórica (lo razonable) y otra instrumental o pragmática (lo racional). La órbita categórica se afirma en el reconocimiento de la personalidad moral como valor absoluto y universal, que es fuente del derecho universal de los individuos a poder desarrollar las potencialidades de los denominados rasgos de humanidad de la razón³⁵¹. Es la posesión común por todos los seres humanos de las capacidades, que los hacen únicos como seres de fines, el fundamento de la autonomía moral de la dignidad humana. Con Kant, la autonomía moral del hombre adquiere la calidad de principio supremo de justicia, de la mano de la segunda formulación. De acuerdo con ello, los derechos originarios de libertad del hombre ocupan un lugar de primacía sobre los intereses instrumentales de los imperativos hipotéticos de la razón práctica. Con ello, Kant afirma como particularidad del mundo social –ajustado a los imperativos categóricos de la razón práctica– el compromiso de los individuos con la dignidad de la personalidad humana, entendida como base esencial e intransigible de la moral pública. Se podría afirmar, siguiendo a Kant, que solamente las sociedades que se toman en serio las restricciones de las formulaciones del imperativo categórico pueden ser consideradas mundos que han decidido abandonar el salvajismo de la animalidad e ingresar a la senda civilizadora de la norma de la humanidad: los deberes de justicia. Siendo eso así, la idea regulativa de civilización asume que la razón humana tiene la capacidad de discernir dentro del uso práctico, su compromiso moral con los imperativos categóricos (sentido para la moral y justicia) por sobre los intereses particulares de los imperativos instrumentales. El predominio del reino de los fines sobre el reino de los medios, de ese modo, revela la primacía del deber de justicia sobre los intereses concernientes a la felicidad, bienestar y del bien humano.

Con todo, la civilización representa el horizonte moral en el que cada individuo puede formar un sentido y conciencia de su respeto y valor en cuanto forma parte del orden propio del universo de lo humano. Es una convicción y confianza, que aún continúa vigente en el lenguaje de los derechos humanos,

³⁵⁰ Schneewind, J. B., "Toward enlightenment: Kant and the sources of darkness", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Donald Rutherford (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2006, p. 328.

³⁵¹ Según Gregorio Peces-Barba, la fundamentación autónoma de la dignidad humana brota de seis rasgos de la Humanidad, que en su conjunto dan cuenta del valor especial del ser humano: 1.- Nuestra capacidad para elegir; para decidir entre varias posibilidades; 2.- La capacidad intelectual de construir conceptos generales y de razonar; 3.- La dimensión estética de los sentimientos y emociones; 4.- El lenguaje, esto es, la capacidad para dialogar y comunicarse; 5.- La organización de nuestras vidas conforme a reglas complejas de organización social, que son necesarias para el desarrollo pleno de nuestras dimensiones de la Razón; y 6.- La capacidad moral para distinguir entre lo justo e injusto, lo bueno y lo malo, y, por ende, nuestra conciencia de que somos seres de fines que estamos fuera del mundo de los medios e instrumentos (Vid., Peces-Barba, Gregorio, *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, ob., cit., pp. 36-41).

pese a la persistencia de las sociedades modernas de limitar los alcances configuradores de la razón, en el orden social y político, solo al progreso del saber técnico. Renegando, o quizás intentando falsamente ocultar lo que es una burda huida del sentido de justicia ínsito en la razón. Con ello, se intentan solapadamente enmascarar la dignidad de los antiguos, la moral agonal o del hombre excelente, en un claro signo contrailustrado. “[Se añaden] nuevas perspectivas para justificar el trato desigual: el dinero, la capacidad económica, la cultura, la educación o la pertenencia a una u otra comunidad política”³⁵². Con justa razón, se puede afirmar que el pensamiento de Locke, Rousseau y Kant aporta a la modernidad las claves fundamentales de un contractualismo moral de talante liberal y democrático:

Primero. El estatus objetivo y universal de persona moral se concreta en el estatus de ciudadano con igualdad de derechos. La correspondencia entre ambos estatus implica que las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales deben articularse en torno a <<la razón de las razones políticas>>: la libertad e igualdad del estatus político de ciudadano debe guardar correspondencia con la libertad e igualdad del estatus de persona moral. La ausencia de sintonía entre ambos estatus compromete la calidad moral de las razones políticas y, con ello, el estado de amistad cívica de un orden, que aspira a configurarse con el sentido para la moral y justicia de la razón práctica. Como bien espetó Locke, la pérdida del estatus de libertad equivale a la mutación del estado de naturaleza y del estado civil en estado de guerra. Es decir, el abandono o déficit del uso público y práctico de la razón en la articulación de las instituciones de la sociedad política representa el paso hacia su contrapunto: una dominación política y social injusta basada en la conveniencia de los intereses del más fuerte. No puede haber amistad cívica, en un orden que somete a los individuos a los intereses particulares de una voluntad singular. Cuando ello tiene lugar, la justicia de la razón es sustituida por la fuerza del puro arbitrio:

“Aquel que, en el estado de naturaleza, arrebatase la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas. Del mismo modo, aquel que en el estado de sociedad arrebatase la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad, Estado debe ser considerado como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás, y debe ser mirado igual que lo haríamos en un estado de guerra”³⁵³.

Segundo. La garantía del respeto y protección de la personalidad moral como piedra angular de la justicia política incluye exigencias de carácter democrático y liberal. Las demandas democráticas apoyan la distribución igualitaria del poder político entre los ciudadanos. El respeto de la norma de equidad en el reparto y participación político es, como reveló Rousseau, garantía insustituible frente a las pretensiones de dominio injusto por voluntades particulares. Asimismo, la constitución de la sociedad política es congruente con la libertad moral del ciudadano, en la medida que respeta y promueve un espacio inviolable de autodeterminación individual cuyo único límite sea la observancia de los deberes de justicia política. Si bien ni Locke,

³⁵² Ibídem., p. 33.

³⁵³ Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, ob., cit., p. 47.

Rousseau, y Kant, expresamente refieren al concepto de derecho social –salvo el rudimentario derecho de caridad de Locke– como expresión de los deberes de justicia. No es menos cierto, que en ellos aparece la preocupación por algún grado de proporción en la distribución de las condiciones materiales que aseguren la igualdad del ejercicio de la libertad como seres de fines. De hecho, este aspecto resulta, especialmente, llamativo en la interpretación propuesta respecto a la teoría moral y política de la propiedad en Locke. Cuestionando, así, las lecturas parciales hechas por posiciones libertarias para justificar concepciones insolidarias y minimalistas de Estado.

Con todo lo dicho, es posible afirmar que la importancia de la obra intelectual de Locke, Rousseau y Kant, radica en la reformulación de acuerdo al humanismo moderno, de las ideas centrales del humanismo e ilustración griega, vinculando la moralidad básica y originaria de la humanidad como un hecho incuestionable de la razón. Asimismo, los bloques básicos de la moralidad humana apelan a la posesión común del sentido para la moral y justicia, como una dimensión de la razón unida a la "vocación moral única de todos los hombres, que deben ser considerados como fines y no como medios y que deben tener unas condiciones de vida social que les permita libremente elegir sus planes de vida"³⁵⁴. De ese modo, la Ilustración moderna a partir del contexto social y cultural particular del humanismo renacentista, da lugar a una moral pública, que en palabras de Otfried Höffe adopta la fisonomía de un *imperativo categórico jurídico* cuya obligación de validez incondicionada y vinculante no depende de la comprobación empírica o del hecho de la experiencia:

"Es un hecho de la razón, y ese hecho nos pone una serie de cortapisas, al menos en el ámbito del derecho y del Estado, pues estamos convencidos de que a cada persona le corresponden derechos inalienables, independientemente de las distintas formas políticas y culturales, como pueden ser el derecho a la integridad corporal, a la vida o a libertad de creencias y de conciencia. Por eso un ordenamiento jurídico en el que se lesionen esos derechos nos parece claramente injusto y necesitado de reforma"³⁵⁵.

La relación de la justicia con la norma moral de la humanidad, como hecho de la razón, es el presupuesto vertebral del lenguaje de los derechos humanos. Son la expresión más próxima a la moralidad básica y universal de la humanidad, toda vez que encapsulan la idea progresiva de <<compartir>> el mundo con los demás, porque cada uno de nosotros <<cuanta por igual>>. Más importante aún, los derechos humanos encarnan el valor moral equivalente entre los hombres con independencia de cualquier preferencia subjetiva. Por consiguiente, la justicia política fundada en el valor moral equivalente de la humanidad forma parte, además, de lo que en palabras de Conor Gearty denomina un <<proyecto de visibilidad>>:

"En su aspecto nuclear, los derechos humanos son una materia que tienen en consideración al extraño, al marginado y a los que carecen de poder –estos son los distintos individuos y grupos que en una cultura determinada o época están más expuestos a ser invisibles para quienes les rodean, a verse empujados más allá de la

³⁵⁴ Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, ob., cit., p. 218.

³⁵⁵ Höffe, Otfried, *Political Justice*, ob., cit., p. 41.

periferia del campo de visión de la comunidad, o que son observados como no humanos o sub-humanos, si es que son vistos. Son éstas las personas que con mayor urgencia necesitan de los derechos humanos³⁵⁶.

En efecto, los derechos humanos proyectan la universalidad de la moralidad básica de la humanidad, en derechos de libertad que persiguen la minimización de la arbitrariedad y la maximización de la autonomía. Éstos son los derechos políticos, derechos civiles y derechos sociales. En cada uno de ellos, el valor moral equivalente entre los hombres dialoga hacia la promoción del espíritu igualitario del interés común de emancipación humano. Así, en los derechos civiles y políticos la universalidad de la moralidad básica se deriva del postulado sobre el valor absoluto y universal de la humanidad, que conduce a la “afirmación de que todos los hombres nacen libres e iguales, e iguales en derechos”³⁵⁷. La universalidad de origen de este primer grupo de derechos establece la base fundamental e inderogable de la justicia política: nadie puede ser expulsado de la comunidad humana, o de la condición de agente moral libre e igual. En palabras kantianas, el individuo nunca puede ser expulsado del reino de los fines. Por su parte, la moralidad básica en los derechos sociales no es un postulado de universalidad de origen, sino de llegada. Los derechos sociales son exigencias orientadas a servir de instrumento para restablecer la igualdad como equiparación de la moralidad básica de partida de los derechos civiles y políticos. Se asume bien así, que la ausencia de criterios de equidad en la distribución de los medios materiales para el ejercicio de los derechos civiles y políticos compromete la igualdad de derechos del estatus de ciudadano y, por extensión, la base de igualdad del estatus de personas morales. Los derechos sociales, por tanto, son un complemento indispensable de la universalidad de origen de los derechos políticos y civiles. La participación real y efectiva de los individuos en el reino de los fines demanda el “derecho que cada uno tiene en razón de nuestra humanidad de desarrollar hasta el máximo sus capacidades, para tener éxito y orientar su vida lo más cerca a su fin”³⁵⁸.

Las teorías morales y políticas de Locke, Rousseau y Kant son precursoras de la moral pública de la modernidad, contribuyen a dotar de concreción al postulado ilustrado que emparenta la razón con el recurso de la justicia. El hombre tiene la capacidad y, por ende, es moralmente responsable de constituir su mundo social sea en la justicia de la norma de la humanidad, o en la fuerza de la norma de la animalidad. De este modo, es la responsabilidad moral el aporte imperecedero a la moral pública de la modernidad. Los criterios de corrección y justicia son expresión del libre albedrío y, por ende, de la elección o no de organizar el mundo social de acuerdo al sentido para la moral y justicia de la razón. No hay espacio para el determinismo heterónomo, que transforma a los individuos en vehículos pasivos de sus deseos, gustos y preferencias. La justicia de la sociedad no puede quedar determinada por la causalidad ciega de los impulsos externos de necesidad encaminados al bienestar personal. Ni mucho menos, a la aceptación pasiva y acrítica de la norma de la competencia animal del más apto como fundamento inmanente de

³⁵⁶ Gearty, Conor, ob., cit., pp. 4-5.

³⁵⁷ Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, ob., cit., p. 223.

³⁵⁸ Gearty, Conor, ob., cit., p. 6.

la sociedad política. De este modo, el estado de sociedad es justo cuando es obra de la razón, y no siéndolo aquel que aparece como consecuencia de los impulsos de satisfacción de las necesidades humanas. La digresión entre estado de razón y estado de necesidad es, precisamente, la empleada por Rousseau para contrastar dialécticamente entre la sociedad fraudulenta del *Segundo Discurso* y la sociedad justa del *Contrato Social*. La sociedad justa sería aquella fruto del ejercicio de las capacidades de la razón; entre ellas el sentido de justicia que se desarrolla en íntima imbricación con la *constitución moral básica originaria*. En este orden de ideas, son ilustrativas las palabras de Ernesto Cassirer, quien al comentar el significado del Segundo Discurso de Rousseau, dice:

“ [En el *Contrato social*] se cambiará el actual estado de necesidad en estado de razón y la sociedad, hasta ahora obra de la necesidad ciega, se convertirá en obra de la libertad. Como trata de demostrar en su *Discours sur l'inégalité*, no fue una inclinación moral original la que levó a los hombres del estado de naturaleza al de sociedad, y tampoco son fuerzas radicalmente morales, como la voluntad pura y la visión clara, las que los mantiene en ese estado. El hombre entró a formar parte de la sociedad merced a un hado implacable, en virtud de la coacción física de la naturaleza externa del poder de sus afectos y pasiones; pero en modo alguno la ha querido y formado libremente. Esa entrada o caída en la sociedad es lo que hay que contener y rescatar. El hombre tiene que volver a su estado primordial y a su naturaleza original, no para permanecer en ellos, sino para partir de nuevo desde el comienzo. Y ésta vez no sucumbirá al poder de los impulsos, sino que tendrá que escoger y dirigir, que echar mano del timón y fijar la ruta y el lugar de arribo [...] pero el que ahora toma las riendas es un racionalismo ético y prevalece sobre el puramente teórico”³⁵⁹.

De acuerdo con lo anterior, la relación de la razón con la justicia en el estado de sociedad se expresa en lo que Kant denomina *predisposición humana a la personalidad*. Con dicha nomenclatura alude a la capacidad del hombre para optar por una organización del mundo social conforme a los criterios morales legislados por la razón práctica. Tal predisposición nos hace conscientes del libre albedrío para decidir si nuestras máximas de acción se fundan en los motivos autónomos de la ley moral, o en los heterónomos de los imperativos hipotéticos. Pero, además, la predisposición a la personalidad moral no puede ser anulada ni silenciada, aunque se decida conceder a los imperativos de racionalidad instrumental carácter universal e incondicionado como fundamento de los términos y condiciones de la cooperación política y social. No se puede huir de la apelación moral de la razón. Como bien dice Rawls, interpretando el pasaje de Kant contenido en su *Religión dentro de los límites de la razón*, la personalidad moral corresponde a la conciencia relativa al carácter legislador –en lo moral– de nuestra razón:

“Además, puesto que no podemos repudiar la ley moral, no podemos elegir ser seres diabólicos y que nuestro motivo impulsor sea el mismo obrar en contra de la ley. No podemos invertir, por así decir, la predisposición para la personalidad haciendo del mal nuestro bien. Lo máximo que puede hacer la perversidad humana es cambiar el orden moral entre las predisposiciones; al hacerlo, los que hacemos es dar un peso indebido en nuestras deliberaciones a razones basadas en las predisposiciones de la humanidad y la animalidad. Despreciamos la ley moral e ignoramos la voz de la conciencia. Pero mientras estén vivas en nosotros las facultades de la personalidad

³⁵⁹ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, ob., cit., pp. 301-302.

moral, la conciencia no podrá silenciarse. Constituyen una base fija en nuestras personas por un principio de identificación: no podemos dejar de identificarnos con a predisposición para la personalidad y con su ley moral³⁶⁰.

Es así como el carácter legislador de la razón en el ámbito práctico es indeleble. El sentido de justicia es parte de la razón y, por tanto, los deberes de justicia categóricos funcionan como constricciones de razonabilidad respecto a la justificación de las decisiones políticas y sociales. Es por ello que, Kant en el *Conflicto de las Facultades* fustiga a los políticos que vaticinan ruina y desintegración del Estado y sociedad, sino se toman a los hombres tal como son, es decir, de acuerdo a la demostración de la experiencia. Replica que ese “*como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta”³⁶¹.

El compromiso moral de la razón con la norma de la humanidad, la justicia, continúa vigente como argumento para contrarrestar las tendencias postmodernas, que reducen el espacio de la razón práctica a la administración eficiente de los intereses de control y dirección técnica volcados al progreso material. Según será comentado en el próximo capítulo, son concepciones que controvierten fieramente los fundamentos de la autonomía legisladora de la razón práctica, y, por extensión, su capacidad crítica-moral con respecto al estado de justicia o injusticia social. Se arguye que insistir en ello implica un ejercicio vano e inútil de especulación metafísica ajeno al universo de la razón. La razón ya no es legisladora en lo moral, sino operación de cálculo y administración eficiente del conocimiento obtenido por los criterios de la razón teórica, saber que debidamente generalizado se transforma en leyes científicas universales, es decir, leyes de la razón. De ese modo, la fuente de las leyes de la razón práctica son heterónomas y, por tanto, su papel es la administración de ese conocimiento hacia la consecución de fines externos, diversos, contingentes y opuestos entre sí, relativos a las máximas subjetivas de felicidad y bienestar. La autonomía moral de la razón práctica es reemplazada por la inmanencia heterónoma de los intereses instrumentales de una sociedad que yergue su base en el culto al progreso material. La razón entendida como pilar de construcción de un espacio civilizado de convivencia, pierde su referencia respecto a un centro estable de moralidad pública que apela al encuentro y diálogo de los ciudadanos sobre la base de razones políticas, que nacen del interés común de salvaguardar su, también, común humanidad. De ese modo, las razones políticas basadas en el puente común de la moralidad de la humanidad, se reemplaza por el dogma de la técnica, la opinión y tutela de los expertos: la nueva voz única de la revelación <<divina>>. Con justa razón, Harold Laski anticipa que:

“No hay ilusión tan fatal para el buen gobierno como la del hombre que convierte su punto de vista especializado en la medida de las necesidades sociales [...] el experto no sabrá comprender el estado ni los cambios de la opinión pública, promoverá sus propias iniciativas, ignorando los anhelos de la ciudadanía; acabará siendo arrogante y autocomplaciente; confundirá sus conocimientos técnicos con la

³⁶⁰ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ob., cit., p. 364.

³⁶¹ Kant, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, traducción Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 157.

sabiduría social, y no sabrá ver los límites que condicionan la efectividad de sus medidas”³⁶².

De acuerdo a todo lo expuesto, el contractualismo moral ilustrado establece un puente de diálogo con las intuiciones morales del humanismo griego. En especial, con respecto sus formulaciones centrales, que incluyen el solo uso de la razón para la fundamentación del orden moral de las instituciones (Ilustración), que desemboca hacia una moral pública de espíritu democrático. Asimismo, comparten la creencia de que la primacía de la capacidad moral de la razón, para un sentido de la moral y justicia, es la base para la construcción de un orden propiamente humano, es decir, forjado en la justicia y lazos de la amistad cívica. Sin embargo, tanto la Ilustración griega como moderna comparten el problema de que:

“El *logos* interfiere a partir de un cierto momento con las fuerzas espontáneas de la vida para crear nuevas formas, nuevas doctrinas y estilos de pensamiento o de conducta, nuevas <<ataduras>>, si se quiere, en sustitución de las que él mismo ha destruido [...] Los sistemas en conflicto, la resistencia de la vida a una racionalización total, los grados de conservatismo o de disolución, la presencia del irracionalismo que paradójicamente sale a flote cuando la razón elimina las antiguas <<ataduras>> o normas tradicionales, todo esto provoca un panorama sumamente complejo en la Grecia de los siglos V y IV a.C.”³⁶³.

Problema del racionalismo que, también, destaca Isaiah Berlin, quien critica lo que denomina el *ideal platónico* que inspira al racionalismo ilustrado, y como ello fue contestado por la etapa del romanticismo.

- La crítica de Berlín a la razón ilustrada del contractualismo moderno: la advertencia sobre la imposibilidad de resolver por anticipado la tensión universalidad/singularidad.

Según Berlin, las distintas escuelas filosóficas de la Ilustración coinciden en el tratamiento de los problemas morales, como una especie de cuestiones de hecho. De tal modo que, ingenuamente se asume que, como tales, no existe más que una solución verdadera, la que, en principio, sería cognoscible y no chocaría con otra proposición verdadera, porque es lógicamente imposible. Luego, agrega el racionalismo ilustrado culpa de las calamidades que azotan a la humanidad a los estadios humanos gobernados por la ignorancia y el error. Así pues, el racionalismo ilustrado habría establecido una relación férrea entre virtud y conocimiento. Del mismo modo, en el horizonte se dibujaría la esperanza cierta de una sociedad perfecta, armoniosa, libre de opresión e injusticias. Sin embargo, el problema advertido por Berlin, apunta a la inconsistencia de tratar los asuntos de la conducta humana, de acuerdo a la premisa de que existen valores objetivos y universales que ocupan el lugar de criterio científicos de corrección y justicia. Su visión crítica al *ideal platónico* de la Ilustración se apoya en el *irracionalismo* del movimiento romántico. En su opinión, el romanticismo cuestiona la simplicidad con la que el racionalismo ilustrado trata los problemas fundamentales, que atormentan al espíritu de la humanidad. El romanticismo controvierte el puente ilustrado entre virtud y

³⁶² Laski, Harold, *Los peligros de la obediencia*, traducción José Antón Fernández, Ediciones Sequitur, Madrid, 2011, pp. 84-85.

³⁶³ Rodríguez Adrados, Francisco, ob., cit., p. 441.

conocimiento y, adicionalmente, que la liberación de la opresión e injusticias sea reducida a la oposición y resistencia de la razón a los impulsos vitales de la naturaleza. Coloca en entredicho la fórmula de la libertad de la voluntad en su ajuste a los raíles de las categorías de la mente, y, por ende, la estructura objetiva de la Ley natural prescrita a los hombres por la razón. Continúa Berlin, los románticos critican a este racionalismo ilustrado, porque la oposición y resistencia de la razón a la naturaleza termina inevitablemente en tragedia. “Esta concepción, opuesta como es a la reconciliación con la realidad en su forma romántica posterior favoreció la incesante lucha, a veces terminada en trágica derrota, contra las fuerzas de la naturaleza ciega, a quien no le importan nada las ideas humanas, y contra el peso acumulado de la autoridad, y la tradición, el vasto íncubo del pasado no criticado, concretado en las instituciones opresivas del presente”³⁶⁴.

Berlin quiere reseñar de los románticos, su aporte en cuanto destacan que el tratamiento de los asuntos humanos, demanda considerar los aspectos que hacen singular a cada individuo y sociedad. La singularidad daría cuenta de un aspecto vivo en el espíritu humano, que no es posible de ser <<disecado>> por la aplicación de métodos objetivos de estudio y análisis basados en reducir la dimensión de lo humano a una estructura objetiva y universal. Según lo anterior, para el movimiento romántico lo que hace verdaderamente humano a los hombres es la <<creación libre del espíritu>>, por eso la figura por antonomasia del romántico, es el genio dotado de la <<perspicacia imaginativa>> capaz de unirse con la fuerza primordial, irracional, de la naturaleza. El romanticismo así, “contempla cada actividad humana como una forma de expresión individual, y arte, y seguramente a cada actividad creadora, como el sello de una personalidad única, individual o colectiva”³⁶⁵. Por tanto, para Berlin el gran aporte del romanticismo dice relación con revelar la falacia de la estructura objetiva y universal de valores que constituyen la matriz de una Ley natural que gobierna a la razón práctica. La singularidad del espíritu humano coloca en evidencia, que el universo de lo humano está compuesto por valores creados de acuerdo a la identidad particular, y no reconciliable con la singularidad de otro. Dicho lo anterior, tomando las palabras de Berlin:

“Si algunos fines admitidos como plenamente humanos son al mismo tiempo definitivos y mutuamente incompatibles, no hay duda de que la idea de una edad de oro, una sociedad perfecta compuesta de una síntesis de todas las soluciones correctas a todos los problemas básicos de la vida humana, es incoherente por principio”³⁶⁶.

Por consiguiente, Berlin estima que el mayor aporte del romanticismo a la modernidad ha sido el cuestionamiento de la existencia de verdades objetivas y universales asibles por la razón. Lo que, al mismo tiempo, significa desechar la premisa de la <<solución final>> de una “sociedad armoniosa y

³⁶⁴ Berlin, Isaiah, “La Contra-ilustración”, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, traducción Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986, pp. 75-76.

³⁶⁵ *Ibidem.*, p. 77.

³⁶⁶ Berlin, Isaiah, “La apoteosis de voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal”, *El Fuste Torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, ob., cit., pp. 221-222.

perfecta, totalmente libre de conflictos o injusticia u opresión, un objetivo para cuya consecución no puede haber sacrificio demasiado grande si los hombres quieren crear alguna vez el reino de la verdad”³⁶⁷. No obstante su crítica a la razón ilustrada, admite que el golpe del irracionalismo romántico no consigue derribar por completo el pilar de la Ilustración del ancla de la moral práctica en valores objetivos y universales. Mas bien, considera que la modernidad queda atrapada en la convivencia, no siempre fácil, de dos tradiciones, entre la moral de los motivos y la moral de la consecuencia. Berlin, entiende que la articulación de ambas tradiciones es compleja, pero sí parece asirse del racionalismo ilustrado, en cuanto a la posibilidad de buscar acuerdos que permitan conseguir equilibrios precarios, siempre ajustables entre la universalidad y singularidad. De ese modo, considera que la primera obligación pública es evitar el sufrimiento de las guerras y revoluciones, y la aparición de las situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. “Esa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades”³⁶⁸. Siendo eso así, Berlin considera que los problemas fundamentales relativos a la moralidad pública no se disuelven en un juicio puramente subjetivo impulsado por la singularidad. Sino que el diálogo y acuerdo entre las singularidades demanda la consideración de un punto de referencia que denomina el *universo de lo humano*. “Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional”³⁶⁹. Su crítica, desde la perspectiva romántica, nos recuerda la imposibilidad de resolver por adelantado el problema que atormenta al origen de la filosofía entre unidad y pluralidad, universalidad y singularidad, inmutabilidad y cambio.

Se impone la necesidad de la búsqueda de acuerdos mediante el diálogo y acuerdo entre las distintas singularidades dentro de una sociedad, teniendo como centro de referencia el universo de lo humano. Creo que, es una conclusión, que concuerda con las líneas generales la ilustración en general, tanto la iniciada por la Sofística griega como la desarrollada en puente de diálogo con el contractualismo moral ilustrado. En el sentido, que el puente entre razón y el recurso de la justicia, se enlaza no en el dogma de la solución única utópica en el horizonte. Al contrario, en argumentar cuáles debieran ser las condiciones de partida de un estado de razón, en el que el hombre pueda construir un espacio de civilización que sea acorde con la norma de la humanidad: la comunicación de la libertad e igualdad del valor equivalente de la personalidad moral, a la libertad e igualdad del estatus político de ciudadano. No sería un objetivo imperativo a realizar total y plenamente sino, mas bien una luz guía que oriente la acción política. Sin embargo, sí es de recibo la crítica de

³⁶⁷ Ibídem., p. 222.

³⁶⁸ Berlin, Isaiah, “La persecución del ideal”, *El Fuste Torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, ob., cit., p. 36.

³⁶⁹ Ídem.

Berlin a una corriente de la Ilustración, que asimila los caminos de la razón a los presupuestos seguros del método científico de las ciencias experimentales, de las matemáticas y geometría. Son posturas que conducen a una forma de positivismo, que excluye de la dimensión del conocimiento de la razón, a los problemas prácticos de la conducta humana, siendo tratados conforme a los intereses de control y dirección técnica de una razón práctica exclusivamente instrumental. Este problema constituye lo que denomino la antítesis de la razón moral ilustrada, que conlleva el intento de justificar racionalmente el abandono de sentido de la responsabilidad moral del hombre con respecto al estado de justicia o injusticia de su espacio vital propio: el mundo social. Es, precisamente, esta antítesis y sus problemas para la mantención del consenso sobre los fundamentos morales de las bases democráticas de la justicia política, el objeto de análisis del capítulo siguiente.

CAPITULO SEGUNDO

“LA RAZÓN CIENTIFICO-ECONOMICA CONVERTIDA EN RAZON POLÍTICA: OCASO DE LA RAZÓN MORAL ILUSTRADA Y FALSO FARO DEL PROGRESO CIVILIZADOR”

I.- Introducción.

El capítulo es una continuación del anterior, pero en forma de antítesis. Mi objetivo es mostrar la pérdida experimentada por la razón respecto a su capacidad crítica-moral sobre el orden político de la sociedad. La base moral categórica de los valores libertad e igualdad, de la razón moral ilustrada, es sustituida por una razón práctica limitada a la aplicación instrumental del conocimiento obtenido del mundo sensible por la razón teórica de las ciencias naturales, físicas o del lenguaje de las matemáticas. Dicho lo anterior, las máximas de acción política son sometidas únicamente al tamiz de los principios de deliberación racional de los imperativos hipotéticos. El cambio desde el papel legislador de la razón práctica, a uno meramente administrador del conocimiento de la razón científica, representa un ocaso antitético del concepto de razón que guía al contractualismo moral ilustrado. La antítesis consiste en que la apelación a la razón es, ahora, fuente de principios que legitiman incluir a los seres humanos dentro del *mundo de los medios*. Siendo eso así, los individuos son considerados variables sometidas a un control técnico que organiza los elementos naturales y sociales, del modo más *racional* para la obtención de resultados afines a los intereses singulares, cambiantes y plurales que integran una idea de *progreso material*, que prueba ser fuente de inquinas y conflictos. A todas luces, la sola baza del progreso material es incompatible con la unión de la sociedad sobre una idea de bien común, suficientemente idónea para dar lugar a deberes de justicia, que sean cuna para el desarrollo de lazos y vínculos de amistad cívica. De este modo, la antítesis dice relación con el fundamento moral de la sociedad, donde el valor equivalente de los individuos como personas morales libres e iguales, es reemplazado por la supremacía de los intereses relativos y contingentes del reino de los medios. En concreto, adopta la calidad de bien supremo, el eufemístico buen orden y *salud* del conjunto del sistema económico.

Ahora bien, la subversión del fundamento moral corresponde a la primacía creciente que se le otorga a los intereses y fines vinculados a los principios capitalistas de organización social, producto de la afinidad estratégica establecida con los intereses prácticos de la dimensión técnica del conocimiento científico-teórico. En efecto, la transformación extraordinaria de las condiciones de vida material del hombre se debe, en gran parte, a la unión estratégica entre capitalismo y ciencia. Al mismo tiempo, ello sirvió a la apertura de un *frente de batalla intelectual* encaminado al desprestigio de la persistencia del hombre, de cifrar en la razón una dimensión concerniente con aspectos situados más allá del conocimiento científico de la razón teórica, y del interés de dominio técnico de las ciencias naturales. Se aboga por excluir del dominio de la razón, la preocupación por los problemas relativos a la

justificación moral del orden político de la sociedad. Se espeta, de manera displicente, que a lo más, se trata de especulaciones que corresponden al reino de la pura subjetividad de las preferencias, deseos y gustos personales. Así, la única razón que cuenta es la facultad del hombre para generar conocimiento, que sea susceptible de ser utilizado como técnica eficiente de resultados con interés económico. La reducción de la razón al reinos de los medios, y al imperio de los principios de deliberación racional de los imperativos hipotéticos, da paso a un sistema social que considera el aumento de las fuerzas productivas, el crecimiento y acumulación ilimitada del capital, y la maximización de la riqueza, como los únicos principios constitutivos de una moral política que imprime a los valores libertad e igualdad una deformación *contracivilizadora y contrailustrada* de su sentido emancipador del espíritu humano. La razón económica pasa a ser razón política, o como lo denomino *razón neoliberal*, cuya característica fundamental es cumplir el vaticinio, poco auspicioso para la humanidad, expuesto por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*:

“En efecto, si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma experiencia es (desgraciadamente), en lo que toca a las leyes morales, madre de la ilusión. Es muy reproable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace* o bien limitarlas en virtud de esto último”¹.

La estructura político y social se organiza conforme al papel instrumental y, por tanto, administrador de la razón de un precipitado de leyes universales que explican y justifican la constitución política del orden social establecido, porque son producto de la aplicación de un procedimiento objetivo de la razón: el **método científico**. La interrelación entre leyes universales y método científico plantea la quimera del gobierno técnico de la dimensión social y política. Así pues, bastaría la identificación de una ley universal para el ámbito de la *sociedad* mediante el método científico, para establecer un rumbo seguro hacia un orden de progreso y convivencia. La confianza en el método científico incurre en la advertencia kantiana, de intentar extraer desde los datos empíricos de la experiencia leyes universales de carácter práctico. El error moral pavimenta el camino hacia una sociedad, que niega los atributos de libertad y responsabilidad moral del hombre. Pues pasa a ser parte del reino de los medios pudiendo ser objeto de la digitación técnica en pos de un fin externo: el orden y bienestar económico del sistema social. La subjetividad moral es alienada en cosificación. El orden humano se asimila al vínculo correspondiente entre artífice y su instrumento. Alienación y reificación significan la desaparición de los deberes de justicia, como rasgo que imprime identidad a las relaciones humanas.

En este orden de ideas, la noción de razón acotada exclusivamente a los imperativos hipotéticos es un reto directo al carácter legislativo de la razón práctica, que condiciona la persecución de los intereses pragmáticos de *felicidad* al respeto y protección de los deberes de justicia vinculados al único valor absoluto y universal: la personalidad moral del hombre. La razón humanista de la ilustración se concibe como fuente de la libertad humana, que

¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005, p. 227.

imprime a los principios de justicia política un significado *civilizador*. He ahí como se explicó el rasgo de modernidad de la razón moral del contractualismo ilustrado de Locke, Rousseau y Kant. En ellas el sello de identidad *civilizador* se expresa en el tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil, el cual es un relato metafórico sobre la potencialidad de la dimensión de la razón práctica para impulsar una relación adecuada (humana) entre progreso moral y material, que en su conjunto componen una *idea normativa de civilización*. Así dicho, el estado civil representa un criterio normativo de corrección y justicia relativo a la organización de la estructura política y social, basado en la creencia de que el rasgo de humanidad se concreta en una *convivencia* que reconoce vínculos morales recíprocos de *amistad cívica*. Tales vínculos propicios a un estado de *amistad cívica*, es el propio de la comunidad humana que se yergue en el respeto del estatus común de persona moral, y que políticamente se comunica en el estatus de igualdad de derechos del ciudadano. El estatus de ciudadano es el centro de gravedad que otorga *peso* y *consistencia* moral a la existencia social, y, por tanto, impide la *levedad* de un mundo social determinado por la contingencia de los intereses mudadizos que insuflan contenido a los imperativos hipotéticos. Así dicho, el carácter legislativo de la razón moral ilustrada concede peso y consistencia a la sociedad política, evitando que sea un vehículo a merced de los deseos y preferencias de las voluntades particulares competitivas. Además, impide la difuminación en la conciencia de los hombres, su responsabilidad con respecto al estado de injusticia de su mundo social.

Sin embargo, la argumentación del positivismo a favor del carácter immanente de leyes universales que explican en forma más rigurosa el orden y comportamiento social – a diferencia de las especulaciones a menudo contradictorias de la metafísica- arrebató el espacio para la **idea de libertad** kantiana anclada en el carácter legislador de la razón práctica. Lo que, además, conduce a la disolución del concepto de responsabilidad política y social. El culto al conocimiento científico-teórico de las leyes universales del dominio social, justifica que las decisiones políticas y sus resultados no sean sometidos al escrutinio público y crítico, que sí lo merecerían desde la perspectiva de la posesión común de la autonomía legisladora de los principios de la razón práctica. Así, la hegemonía de los principios de racionalidad altera el sentido de moralidad de los valores de libertad e igualdad, como bloques básicos para un orden moral restrictivo a la promoción de intereses pragmáticos, diversos y conflictivos entre sí sobre la idea de felicidad, bienestar, o progreso material. Además, la primacía de las leyes heterónomas de la ciencia convierten a las esferas de decisión política en instituciones sometidas a una *insoportable levedad moral*. El primado de la dimensión del conocimiento teórico-científico de la razón desactiva uno de los postulados capitales de la teoría democrática de Rousseau, esto es, que el uso público de la razón mediante la distribución igualitaria del poder político, es garantía de un acuerdo social respecto principios de justicia acordes con el valor igualitario de los hombres como seres de fines. Mas bien, las cuestiones de crítica moral del orden establecido son desechadas por la razón teorética, por ser asuntos metafísicos irrelevantes en comparación a los sólidos fundamentos del método y conocimiento científico. De este modo, el impulso secular de la Ilustración es extremado al punto de cifrar el sostén de la razón en un fin contingente y externo: la maximización de la riqueza y el progreso material.

La hipostasia del carácter instrumental de la razón como la *Marianne* liberadora de su encarcelamiento, de manos de la circularidad de los mitos – orden cósmico de la realidad que no poder ser superado por la crítica sino repetido acríticamente- termina transformándola y hacerla recaer nuevamente en mito, parafraseando la tesis de Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la Ilustración*². Ambos afirman que el espíritu secular de la Ilustración desembarazó al hombre de las tutelas que imponen a la autorreflexión, las ideologías y prejuicios. La secularización de la ciencia aboga por la búsqueda de un fundamento seguro y fiable que sea único y susceptible de demostración empírica. Este impulso secular se extiende, también, a la liberación de la teoría política de las tutelas metafísicas –no empíricas- que obstan a la reflexión autónoma. “La ciencia debía enseñar a los hombres a considerar los fenómenos del mundo como objetos naturales gobernados por leyes universalmente válidas y verdaderas. La sociedad y la política no eran sino un conjunto más o menos definido de hechos sometidos a leyes”³. Por consiguiente, la política en tanto ciencia es susceptible de ser reducida a un saber gobernado por leyes universales y exactas, que una vez conocidas permitirían convertir la política en un instrumento al servicio del destino humano.

Sin embargo, la colonización secular del método de investigación científico en el área de la teoría moral y política supone, conjuntamente, asumir el paradigma de un orden objetivo de cosas, constituido por un conjunto de juicios y reglas, que definen lo que debe ser entendido por conocimiento y lo que debe ser desechado como mera ideología o pura metafísica. Las consideraciones normativas, así, del positivismo prescriben: la unidad fundamental del método científico, el fenomenalismo y la regla del reflejo. Las restricciones del positivismo se expresa en la máxima universal de las ciencias: el objeto del conocimiento debe ser susceptible de consideraciones que sea empíricamente comprobables y contrastables con el mundo externo. Las ciencias como tales solamente se preocupan de los fenómenos cognoscibles mediante la experiencia sensorial y/o de hipótesis intelectuales que pueden ser corroboradas por la experimentación. Así pues, el conocimiento debe ser susceptible de ordenación en categorías científicas, cuantitativas o categoriales. De modo que, un saber para conseguir el rango de ciencia debe centrar su objeto de conocimiento a objetos concretos y singulares del mundo exterior⁴. Son así, excluidos del ámbito de la especulación científica todo aquello relacionado con cuestiones de carácter metafísico y que, en la Historia de la Humanidad han estado referidas a las preguntas fundamentales vinculadas con el significado y la existencia angustiada de los hombres, como son la justicia, la libertad, la igualdad, la ética, etc.:

“Para el positivismo, que ha sucedido a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es sólo ya algo prohibido, sino una palabrería sin sentido”⁵.

² Adorno, Theodor W., y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, introducción y traducción Juan José Sánchez, Tercera edición, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

³ Águila, Rafael de, y Beltrán, Miguel, “El positivismo”, *Historia de la Teoría Política*, 4, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 408-409.

⁴ *Ibidem.*, pp. 414-417.

⁵ Adorno, Theodor W., y Horkheimer, Max, *ob.*, cit., p. 79.

El límite entre conocimiento e ideología establecido por el positivismo, conforme a los criterios normativos citados, deja sentir sus efectos en el objeto de conocimiento de la ciencia política. La ciencia política centra su preocupación en el comportamiento político efectivo de las personas sea individualmente, o colectivamente en asociaciones de intereses. Su objeto de estudio se traslada a la observación empírica de la conducta de los actores políticos y sociales, en el convencimiento de que a través de él es posible reducir las diferencias conductuales a pautas regulares de comportamiento. De ahí se explica, la proliferación del uso de instrumentos que pretenden clasificar en categorías, las preferencias psicológicas de las personas en el marco de la esfera política. Así expuesto, la ciencia política adopta la perspectiva de las ciencias naturales, explica la vida política a partir de las “opiniones, actitudes de la gente, las creencias y valores que comparte o rechaza, el conocimiento que tiene de la vida política, los procesos de socialización política, etc.”⁶. Como bien apunta Rafael del Águila y Miguel Beltrán, la ciencia política se convierte en una ciencia del comportamiento que relega “las consideraciones y el estudio sobre los procesos que subyacen u originan dicho comportamiento a mera metafísica o a intereses ideológicos indeseables”⁷. Junto con lo anterior, en la exclusión de las cuestiones morales debido al enfoque positivista de la ciencia política, yace la pretensión de transformar el saber político en una técnica de predicción y control de los procesos sociales y políticos, emulando el tratamiento que los científicos hacen de los fenómenos de la naturaleza. El objetivo es tecnificar la política, reducirla a un conjunto de leyes universales obtenidas mediante la generalización de patrones de conductas recabados a través del estudio empírico de la realidad.

En este orden de ideas, un sitio particular ocupa el concepto antropológico de *razón* elaborado por la ciencia de la economía, que sería fruto de la observación empírica del comportamiento de los individuos ante el problema de la escasez de recursos para afrontar sus necesidades. Dicho patrón de conducta da forma al modelo de agente económico guiado por una racionalidad volcada a lo único que es concreto y real: la maximización de las ventajas y utilidades particulares dentro del marco de la competencia. El modelo del agente racional guarda correspondencia con el principio de organización capitalista de la política y la sociedad. Lo que ha dado origen a la postulación de la hegemonía de los imperativos de racionalidad del reino de los medios, como único criterio *verdadero* para fundamentar los principios de justicia política de la sociedad. La defensa del predominio de la *racionalidad instrumental* sirve a la incursión del discurso de la ciencia económica, en el terreno de la argumentación filosófico política, en pos de la legitimidad –y diría resignación- de la organización desigual e injusta de la sociedad capitalista. Entre las figuras que ingresan a la fundamentación económica de la sociedad política, cabe destacar a James Buchanan y Robert Nozick. Ambos representan una corriente intelectual neoliberal que persigue desmontar el concepto de razón del contractualismo moral ilustrado, con objeto de sostener que los valores de la libertad e igualdad son solo correctamente entendidos y aplicados desde la perspectiva de la racionalidad económica. La razón económica sería el único fundamento seguro y cierto del orden político y social,

⁶ Águila, Rafael de y Beltrán, Miguel, ob., cit., p. 418.

⁷ *Ibidem.*, p. 420.

que habría conseguido demostrar su asiento en una ley científica y universal de carácter antropológico: el hombre actúa, fundamentalmente, movido por el interés de maximizar su posición personal. Esta afirmación basaría su aserto en el estudio empírico de la realidad social efectuado por la economía, que probaría la existencia de un patrón del comportamiento humano como agente que persigue la satisfacción de necesidades que son ilimitadas, al menor costo posible, maximizando su esfuerzo dentro de un contexto recursos limitados. Siendo eso así, la economía infiere leyes predictivas del comportamiento de los hombres fundadas en una supuesta constante universal denominada **racionalidad económica**.

De este modo, la ciencia de la economía al adoptar éstos presupuestos conductuales como expresión completa o, al menos predominante, de la racionalidad humana se permite desarrollar su disciplina en el terreno de las normas que deben regular las relaciones políticas y sociales (razón práctica). La incursión de la racionalidad económica en el espacio de la dimensión social de la política revela un rasgo propio de la *tecnocracia*, ya que asume la posibilidad de reducir el marco institucional a la certidumbre objetiva y predictiva del lenguaje de las fórmulas matemáticas. La simplificación del comportamiento humano a unas cuantas fórmulas de la axiomática-matemática es, sin duda, el culmen deshumanizador de un sistema que trata los problemas humanos conforme a un interés de control y dirección técnica. El monismo de la razón sustrae del escrutinio y crítica pública de la razón política de los ciudadanos libres e iguales, sus postulados y reglas de correspondencia. Solo son accesibles y escrutable por quienes comparten las <<alturas>> propias de aquellos dotados de las capacidades para la comprensión de la razón científica. Siendo eso así, la base democrática del poder expresada en el uso público y deliberativo de la razón política de los ciudadanos es dramáticamente coartada, por la hegemonía del saber y conocimiento técnico-científico.

El vaciamiento de la moral democrática construida, de acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior, conforme al postulado de la Ilustración griega del primado de la facultad de la razón para la formación de un sentido para la moral y justicia, sobre las capacidades de la razón para las técnicas instrumentales, sometido a un severo ataque y cuestionamiento. El positivismo económico asume el monismo unidimensional del agente económico racional. La razón es entendida desde la perspectiva hobbesiana: la razón es pura operación de cálculo hacia la consecución de un fin externo deseado. De este modo, el saber científico de la economía se presenta como una alternativa normativa que comparte la certidumbre y objetividad de las ciencias empíricas. Justificando así, su influencia en la determinación de cuál es el universo de decisiones políticas racionales para el tratamiento de los problemas políticos de la sociedad. Sin embargo, la arremetida de la racionalidad económica en el marco de la teoría moral y política, está insuflada del propósito de ostentar una vocación universalista sobre cuál debe ser la estructura política de la sociedad justa. Siendo eso así, el mayor peligro de su propuesta tecnocrática radica en que recurre a los valores libertad e igualdad, subvirtiendo su significado emancipador de la condición humana abogado por el contractualismo moral ilustrado.

En efecto, las explicaciones y justificaciones del orden político y social conforme a los imperativos de la racionalidad económica, dan lugar a uno regido por el esquema de la negociación privada de intereses, cuyo resultado esta determinado exclusivamente por las posiciones de fuerza derivadas de las desigualdades naturales y sociales entre los hombres. Mientras que, un orden político y social fundado en el reconocimiento del derecho moral y universal de los hombres de una participación igualitaria en el *reino de los fines*, considera moralmente inválido y, por ende, injusto obtener ventajas a costa del significado moral de la común humanidad. La razón económica llevada al seno de la moral y política deriva en una razón neoliberal que devalúa la moralidad perseguida por los términos del contractualismo moral ilustrado. La justicia ya no es producto de la razón, sino se hace aparecer a la fuerza, o a lo que el más fuerte considera justo para sus intereses, como fundamento válido de justicia. Por tanto, el concepto en sí mismo de razón neoliberal constituye un oxímoron, ya que recurre a la voz **razón** en un sentido contrario al ideal ilustrado, que la entiende como vehículo de progreso civilizador de la humanidad. Sin embargo, es un intento vano subvertir los conceptos, porque la fuerza como ya lo dijo Locke, es causa del estado de guerra, y, éste es un estado contrario a la razón y justicia.

Además, la definición del orden político y social conforme a la razón neoliberal, conlleva la transformación de la política en una técnica de control y dirección social que *extrae del ámbito de lo opinable*, todos aquellos asuntos que demandan un espacio de reflexión y crítica moral acerca de cuáles deben ser los imperativos categóricos a los que debe sujetarse una sociedad para construir un espacio de social que sea humano, esto es, de civilización. La política y su foro decisorio queda entregado a la influencia de una *élite de expertos* que conocen y dominan el lenguaje del conocimiento científico al que pertenecen las leyes universales, que dan contenido a la racionalidad instrumental, ahora, convertida en razón política del sistema social. Correlativamente, la política pierde su identidad clásica de *espacio público* de expresión propiamente crítica de la conciencia y pensamiento con respecto al orden de lo dado, y de cuestionamiento del *cómo se debe y quiere vivir*.

Por tanto, el fenómeno de la tecnocracia económica en el marco de la gobernanza política plantea un serio desafío a los principios de aquél proyecto ilustrado, que cifra en el igual valor moral de los hombres, el deber y el derecho para participar en la decisión de los valores que definen las ideas de corrección y justicia del espacio vital donde transcurre la individualidad. La incursión hegemónica de los principios de la ciencia y de la técnica económica en las sociedades modernas, reproduce el sempiterno problema sobre la relación entre política y técnica, o, poder y conocimiento. Es la reedición, por cierto con otras vestimentas, de la tecnocracia platónica que justifica el gobierno o la influencia de una elite de expertos en la dirección política de la sociedad. Pero a pesar de la vestimenta económica de la técnica política, es invariable su objetivo: ordenar la sociedad conforme a los principios ciertos y seguros de un saber político tecnocrático:

“[Es] la sustitución o la pérdida de importancia de la política frente a la preeminencia creciente de la ciencia y de la técnica en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales y económicos de cualquier sociedad. Dicho en otras palabras,

la política considerada como diálogo, conflicto o pluralidad es sustituida por la certeza de la ciencia y de la técnica, convirtiéndose la eficacia en un criterio fundamental para la adopción de decisiones políticas”⁸.

Ahora bien, sí cabe apuntar una diferencia principal entre el gobierno de los sabios de la República de Platón y la tecnocracia moderna, esto es, la noción de ciencia y técnica a la que se apela y, por ende, contiene la racionalidad que merece regir el orden político y social. Los saberes constitutivos del concepto de ciencia y técnica en cada uno dan cuenta de una diferencia central: la República de Platón invoca la justicia y el bien común de la ciudad como motivos de argumentación a favor de una sociedad gobernada por los sabios, que no pueden ser otros que los filósofos. De ese modo, el saber tecnocrático de la política exhibe un conocimiento de tono moral accesible sólo a esta clase de individuos. Por su parte, la *tecnocracia económica* dominante en las sociedades del capitalismo industrial y financiero esta erigida en la relación entre técnica y política. La última se le resta importancia en “beneficio de una elite técnica, que toma decisiones políticas bajo el principio de la eficacia frente a una sociedad sumisa ante la nueva autoridad tecnocrática”⁹. La premisa de la tecnocracia de las sociedades contemporáneas consiste en servir al principio fundamental de la estructura política social capitalista, relativo al *imperio de la riqueza* que suprime la noción de crítica moral autónoma de la razón defendida por el contractualismo moral ilustrado. Dicho lo cual, el arco lógico que guía a la tecnocracia moderna, es la convicción de que el gobierno o, al menos, la influencia en la esfera de las decisiones políticas, debe corresponder a la elite de expertos de los saberes responsables de las condiciones y progreso materiales de la sociedad. Así dicho, el progreso moral pasa ser una variable que debe acomodarse a las exigencias hegemónicas del progreso material. Por tanto, la tecnocracia moderna se funda en la sobrevaloración del conocimiento empírico, y de su poder de control y dirección técnico de la estructura política y social. De este modo, el impulso emancipador ínsito en los valores de libertad e igualdad del contractualismo ilustrado es desactivado mediante la restricción de su contexto de significados racionalmente admisibles. Solo lo son aquellos que sean demostrables conforme a la ley científica de la ciencia social: la *racionalidad económica*.

De este modo, la institucionalidad política pasa a ser una extensión funcional a la estructura económica y social del capitalismo, y, con ello, se consigue atribuir legitimidad a un orden basado en el control técnico-económico de los elementos de la naturaleza y la sociedad. Se prescinden de los cuestionamientos morales respecto a la distribución desigual de las capacidades naturales y medios materiales, producto del azar ligado al hecho del nacimiento. Con esto, la tecnocracia moderna despoja a la política de su poder crítico con respecto al orden establecido, y la constriñe al respeto y digitación de las leyes universales que explican los hechos brutos de la realidad, obligando a la aceptación resignada de los estados de injusticia política y social. Son un principio inmanente del orden establecido. Así pues, el fundamento empírico cierto y fiable para explicar y justificar la estructura

⁸ Valencia Saiz, Ángel, “La teoría política en la era de la tecnocracia”, *Historia de la Teoría Política*, 6, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 418-419.

⁹ *Ibidem.*, p. 422.

política y social son las leyes universales de la *razón económica*: dinámica de las fuerzas negociadoras opuestas de la oferta y demanda, costo-beneficio, maximización de utilidades privadas y externalización de las pérdidas. La extrapolación de la legislación universal heterónoma de la racionalidad económica al marco institucional de la sociedad cuestiona, definitivamente, el poder de crítica moral yacente en la capacidad legisladora de la razón. La razón práctica es obligada a renunciar a su papel de legisladora, y limitarse a su rol de administradora eficiente de las leyes económicas. Todo, por cierto, basado en la creencia dogmática siguiente:

“Todas las leyes de la ciencia son expresión de una verdad absoluta y todos los procesos sociales, naturales y físicos son reducibles a estas leyes y, por otra, la creencia en que todo progreso científico y técnico conduce al beneficio de la humanidad”¹⁰.

El corolario de la hegemonía de la *razón neoliberal* es la homologación de los principios del conocimiento de la razón teórica y de su praxis técnica, al ámbito de lo que corresponde a los principios de corrección y justicia que deben regir el comportamiento entre los hombres en sociedad. La consabida sobreestimación del postulado empírico de la racionalidad económica fulmina la distinción kantiana del uso teórico y práctico de la razón, que esta sometida a principios, también, distintos. La preterición de la digresión entre razón teórica y práctica nos lleva a la advertencia de la cita de Kant sobre el peligro de confundir el ámbito de teórico con el práctico, de la misma razón. El conocimiento teórico y su praxis técnica es distinta al conocimiento práctico y su praxis social. En la última, el saber político y su praxis involucra el sentido de la moralidad y justicia, y, por tanto, el reconocimiento de deberes de justicia universales que establecen restricciones morales supremas a la persecución de los intereses particulares de felicidad, bienestar y de progreso material.

En este orden de ideas, ilustrativo resulta el pasaje de la versión del mito de *Prometeo* relatado por Platón en su diálogo *Protágoras*. El sofista Protágoras -argumentando a favor de su posición de que la política sí puede ser enseñada, y por ende no es un saber técnico reservado a una élite de expertos- destaca que la carencia en los hombres del *saber político* les impide construir ciudades. Entendida ésta última como espacio de civilización, donde los hombres se relacionan en armonía en torno a la creencia de una *idea de vida buena* porque es justa. Asimismo, argumenta que el solo conocimiento de las técnicas industriales, no sería suficiente para el cultivo de la justicia y moralidad. Siendo ambas condiciones e ingredientes esenciales para una convivencia en armonía y amistad:

“[Prometeo, roba a Hefesto y a Atenea el saber profesional junto con el fuego – la razón- debido a que Epimeteo había agotado el reparto de las capacidades en los animales, dejando al ser humano inerte e indefenso]. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus [...] en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades [...] pues aún no poseían el arte de la política [...] Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes

¹⁰ Ibidem., p. 426.

que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: <<¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?>> <<A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos [...] Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, hay que tratar el tema con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades”¹¹.

El predominio en nuestras sociedades del lenguaje de la racionalidad económica, como si se tratara del único *argot* con autoridad para abordar cuáles son las condiciones *realistas* para encaminar el progreso civilizador, es un *falso faro*. Dicho así, en el foro público se instala la conciencia que civilización equivale a los ritmos constantes e ilimitados del avance material de mano de la revolución tecnológica. La razón neoliberal fundamenta las bases sociales de la *ciudad* desde el paradigma inverso al mito de *Prometeo*. La pretendida suficiencia de la racionalidad instrumental del capitalismo para procurar *justicia* a la estructura política y social es *corruptora* —en palabras de Rousseau— de la libertad e igualdad de los individuos como personas morales. El protagonista de la sociedad capitalista son los agentes económicos impulsados exclusivamente por la apreciación racional de sus intereses personales, y, por tanto, en la razón ya no encuentra vínculo moral alguno que le obligue a situarse en un punto de vista público y común. La figura del agente económico emula a la del depredador, diferenciándose en que el impulso de sus intereses de bienestar son mediados por normas estratégicas derivadas de la aplicación de los imperativos hipotéticos. La sustitución de la concepción de persona moral libre e igual, por agente económico libre e igual involucra un cambio empobrecedor en términos antropológicos. En efecto, se define una racionalidad que intenta *falsamente* liberar al hombre de las ideas de libertad y responsabilidad moral, mediante un determinismo de leyes universales inmanentes del orden social y económico dado, que se repiten acríticamente.

La negación del discurso tecnócrata con respecto a las capacidades legisladora de la razón práctica, para generar los bloques básicos de una ley moral autónoma, a partir de la cual sea posible la construcción de razones objetivas que sustenten criterios normativos de corrección y justicia. Es un profundo rechazo al progreso moral que representa, aupado en el humanismo, el tránsito a la modernidad. La descripción y valoración de la realidad conforme a las leyes económicas relega el papel de la política y el Estado a una capitulación ante el orden inmanente de las leyes universales de la ciencia y la técnica instrumental.

¹¹ Platón, “Protágoras”, *Diálogos*, I, ob., cit., pp. 525-528 (321c-323a).

En resumen, es posible afirmar que la incursión hegemónica de los imperativos de racionalidad instrumental, aupada en la certidumbre y objetividad de la ciencia económica, es peligrosa en un doble sentido: en primer lugar, es un poderoso disolvente de los postulados morales basados en el valor absoluto y universal de la humanidad como fuente de derechos y libertades. En concreto sobre la posibilidad de construir una idea de bien común que sea sostén de una noción de justicia política idónea para el cultivo, desarrollo y fortalecimiento de la unión social, en la amistad cívica. Pues las leyes de oferta y demanda y de creación riqueza, pilares de la racionalidad económica, solo conceden valor a aquello que es susceptible de transacción y precio. Así pues, la racionalidad económica se yergue sobre la concepción de la justicia como la apreciación particular de lo que conviene al más fuerte. Y, en segundo término, el predominio de la racionalidad instrumental en el discurso político termina por desnaturalizar la política transformándola en un resumidero de dogmas técnicos ubicados más allá de la crítica. Siendo que la política y sus respectivas arenas públicas representan los centros neurálgicos de la interacción social, a través de la comunicación y deliberación entre las distintas concepciones sobre el bien y la justicia, que conviven en una sociedad. La consecuencia no es otra que la erosión de la idea misma de democracia, entendida como espacio público de comunicación crítico, donde la igualdad de los ciudadanos se concreta en el igual derecho a decidir sobre las coordenadas morales, que otorguen respuesta a las fuerzas sociales de alienación y cosificación, de una sociedad gobernada por la racionalidad del reino de los medios. Ciertamente, ello representa una amenaza a la visualización de la dimensión material consustancial a la democracia: los derechos y libertades propios de miembros concebidos como personas morales.

II.- El desmontaje de la idea regulativa de civilización del contractualismo moral ilustrado: el imperio de la racionalidad del reino de los medios.

La idea regulativa de civilización del contractualismo moral ilustrado, referente a un orden político y social basado en el interés emancipador de los valores libertad e igualdad propio de una concepción del individuo como persona moral, sufre un progresivo eclipse con motivo del auge y éxito de la conciencia positivista de la razón. Así dicho, la observancia de los imperativos de racionalidad instrumental sobre los procesos objetivados de la naturaleza y la sociedad, es el signo de la *nueva civilización*.

El giro con respecto a la idea misma de razón que debe organizar el ambiente social, consiste en el reemplazo del imperio de la legalidad moral, por la legalidad del control y dirección técnica de la naturaleza y sociedad. El interés técnico del conocimiento es consecuencia de la unidad fundamental del método científico, que busca dotar al hombre de instrumentos para prever racionalmente las relaciones fenomenológicas. Asimismo, el método científico se identifica con la noción misma de razón emancipada de los poderes tutelares de la metafísica *materialista* y *animista*. El rasgo emancipador del procedimiento científico de la razón permite, ahora, al hombre descubrir las leyes universales que rigen al mundo conforme a un método susceptible de escrutinio público, que es accesible a todos.

El método científico sirve, así, a una razón que moldea un mundo libre de mitos y creencias fantásticas. A su vez, el interés instrumental de la racionalidad científica, y la neutralidad del método de investigación, son la base de una *razón objetiva* que califica de estéril e inútil las preocupaciones tradicionales de la filosofía sobre la relación entre ciencia y vida, y, por tanto, sus temáticas centrales sobre la: justicia, libertad, igualdad y moral. Son desestimadas porque no pueden ser objeto de demostración, ni contrastación empírica. De este modo, la razón del espíritu positivista pretende orientar el progreso civilizador, desde el seno de una actitud intelectual limitada al pensamiento y diálogo dentro del universo de las reglas lógicas del método científico, y de su universo técnico de leyes que recrean la realidad natural y social. Sin embargo, es una razón que carece de referencia respecto a un sujeto histórico determinado, y de las condiciones que limitan y definen su espacio vital y real de emancipación.

Para explicar la relación entre positivismo y hegemonía de la razón instrumental en la organización de la estructura social y política, es indispensable hacer referencia a las características del pensamiento positivista. Sus postulados centrales coinciden en circunscribir el conocimiento científico a teorías, que son contrastables mediante el método experimental, o la argumentación sea de la lógica formal, o de las matemáticas. Sin embargo, el fenomenalismo constituye la piedra angular del positivismo, es decir, el mundo solo puede ser explicado a partir de las observaciones y conjeturas realizadas mediante instrumentos de conocimiento que sean asequibles a los hombres, y que no dependan de adscripciones ideológicas. Esta aproximación fenomenológica al mundo permite organizar el conjunto de hechos individuales observables, en un saber abstracto, conciso y generalizador de realidades empíricas: actitud nominalista de la ciencia. Este conjunto sistemático y conceptual proporciona al individuo un conocimiento instrumental de carácter técnico, esto es, procedimientos eficaces para la obtención de un resultado deseado. De la conjugación de los rasgos del fenomenalismo y nominalismo, es posible deducir su rechazo a reconocer valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos. A partir de estos fundamentos, la ciencia en sí misma ya no tiene nada que decir a los hombres acerca de qué es lo correcto o incorrecto, lo justo o lo injusto, lo bueno o lo malo. En palabras de Leszek Kolakowski:

“La regla fenomenalista nos prohíbe, en efecto, suponer que los valores son caracteres del mundo accesible al conocimiento que merece ese nombre. La regla nominalista prescribe renunciar a la idea de que pueda existir, fuera del mundo sensible, una esfera de valores existiendo en sí, por medio de la cual nuestros juicios serían puestos en correlación de un modo enigmático. Por tanto, tenemos derecho a enunciar nuestros juicios de valor sobre el mundo del hombre, pero nada nos autoriza a suponer que depende de razones científicas, o, en general, de razones que no provengan de nuestra elección arbitraria”¹².

Por lo tanto, el principio positivista establece la separación entre las cuestiones científicas y las filosóficas, permaneciendo la ciencia enteramente neutra en relación con los asuntos metafísicos. “Ni la metafísica materialista, ni

¹² Kolakowski, Leszek, *La filosofía positivista*, traducción Genoveva Ruiz-Ramón, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 21.

la metafísica animista poseen un valor heurístico para el saber positivo, ni tampoco se dejan formular de manera a prestarse a verificaciones experimentales”¹³. De tal modo que, el pensamiento filosófico carece del derecho a imponer límites al ámbito del conocimiento positivo, a los objetivos a la ciencia, ni mucho menos explicar los resultados de sus investigaciones.

La hostilidad del positivismo al pensamiento metafísico materialista y animista, se debe a que sus reflexiones están fundadas en datos *no empíricos*, y, por tanto, la formulación de sus juicios no está en posición de ser refutados por contrastación empírica. El criticismo positivista, así, se enfrenta a la religión y filosofía tradicional, pues sus métodos de conocimiento obstan al desarrollo del espíritu humano hacia su madurez. Su pensamiento reflexivo es *irracional*, debido a que aluden a conceptos y cualidades del mundo que están ubicadas más allá del escrutinio público del método científico. En consecuencia, la metafísica y la espiritualidad son consideradas manifestaciones contrarias al interés de emancipación humana frente a los poderes tutelares, tanto de los *sabios* como *sacerdotes*. Según la ley de los tres estados de Auguste Comte, el estado positivo del desarrollo intelectual representaría, por tanto, el estadio último del desarrollo del espíritu humano. El hombre se percataría de la inutilidad y esterilidad sobre la búsqueda de la causa primera, del orden final, o naturaleza oculta de las cosas. El estado positivo apelaría al uso combinado del razonamiento y de la observación, como única herramienta del descubrimiento de las leyes naturales universales e inmutables, que ordenan y coordinan los fenómenos particulares¹⁴. Por lo tanto, el estado positivo reivindica el uso de la razón sobre los hechos *objetivos* para, así, obtener el caudal de información necesario para conseguir la capacidad de prever racionalmente las relaciones constantes entre los fenómenos observados. “De suerte, que el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, *en ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales”¹⁵.

Conforme a lo dicho, en el positivismo subyace la intención de reservar el concepto de razón exclusivamente al conocimiento que el hombre es capaz de conseguir desde una posición *libre de todo presupuesto metafísico*. Es, precisamente, el método de investigación de las ciencias naturales, de la física y las matemáticas, son el modelo idóneo de cauce para el avance de la razón. Pero además, la pretensión del positivismo sobre la unidad fundamental entre método científico y concepto de razón, encierra el objetivo de someter a todo el conocimiento humano –ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias del espíritu– a la inmanencia del orden empírico y del interés técnico que orienta a la racionalidad científica. En efecto, el acercamiento estrictamente fenomenológico del positivismo con el mundo, busca explicar las causas de sus manifestaciones externas en la naturaleza y en las conductas sociales de los individuos. La actitud científica esta orientada por la necesidad de *previsión racional* de los fenómenos naturales y sociales, con el propósito de estar en condiciones de ejercer un control y dirección técnico hacia la consecución de

¹³ *Ibidem.*, p. 96.

¹⁴ Comte Auguste, *Curso de filosofía positiva*, traducción José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, pp. 27 y 31.

¹⁵ Comte Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, pp. 115-116.

un resultado deseado. El interés técnico que domina a la racionalidad del positivismo cifraría, de ese modo, en el método científico el instrumento mediante el cual la razón es capaz de construir un orden objetivo y universal de leyes generales, que proporciona al hombre un saber instrumental para adaptar activamente su entorno natural y social. El espíritu positivista reduce las dimensiones de la realidad a variables, que son parte de un procedimiento objetivo de constitución del orden natural y social, orientado por el interés técnico ínsito en la pretendida racionalidad neutral de las *leyes del espíritu positivo*. Más aún, la equiparación del concepto de razón con la acción intelectual enmarcada por las reglas y normas del método científico de investigación, vacía a la razón del contenido que, desde los albores del pensamiento filosófico, atendía a las cuestiones relativas al sentido y significado del conocimiento en el marco del sustrato vital de los hombres.

La pretensión del positivismo de unificar el método de investigación de las ciencias implica, también, homologar la actitud del científico natural y social con respecto a la observación de la realidad. Se tiene la convicción, ingenua pero muy peligrosa, de poder aplicar a las observaciones de la realidad social la generalización del método científico. Es decir, los datos obtenidos serían susceptibles de ser “formulados en términos análogos a los de la realidad físico-natural, esto es, como generalizaciones que aspiran al carácter de <<leyes>> neutrales con respecto a los valores que impregnan la política y las ideologías que la subyacen”¹⁶. Por consiguiente, en el marco del positivismo y de su método, sea el inductivo o el deductivo¹⁷, le compete a la ciencia y por extensión a la razón, la construcción de una historia interna compuesta por un sistema de teorías, o de modelos explicativos y predictivos de los fenómenos naturales y sociales. La unidad metodológica de las ciencias en conjunción con la neutralidad axiológica del racionamiento científico, conlleva la recreación de la realidad en modelos explicativos y predictivos. Así pues, la generalización se traduce en conocimiento científico que es subsumido al interés técnico de una

¹⁶ Águila, Rafael de, y Beltrán, Miguel, “El positivismo”, ob., cit., p. 425.

¹⁷ En el positivismo existen, principalmente, dos líneas de pensamiento sobre la relación entre los enunciados generales –teorías o leyes generales explicativas y predictivas– y los particulares –hechos singulares comprobados empíricamente–. De acuerdo con la lógica inductiva del conocimiento positivo, la experiencia sensorial es la fuente del conocimiento científico, es decir, las leyes generales de la ciencia son fruto de la inducción realizada desde enunciados singulares obtenidos de la observación empírica. Mientras que, el positivismo deductivo, propone que las teorías de la ciencia precedan a las observaciones empíricas, con lo que las teorías abandonan el carácter limitado de ser un reflejo espejo de fenómenos frutos de la observación empírica. Son proposiciones de modelos explicativos y predictivos de un fenómeno de la naturaleza o social problemático, cuyo carácter científico depende, de una parte, que su contenido sea fruto del estudio y observación de los hechos y fenómenos (no fruto de la fantasía) y, de otra, que sea expuesta una argumentación estrictamente lógica, que respete el principio de no contradicción. Siendo eso así, para el positivismo inductivo, básicamente, el criterio de demarcación entre saber científico y metafísica, lo encarna la experiencia sensorial; mientras que, para el positivismo deductivo la observación de la realidad solo es fuente de detección de problemas a partir del cual se formulan teorías o hipótesis expuestas a la razón crítica científica a fin de que sean sometidas a la contrastación empírica del procedimiento de ensayo-error. (Véase, Chalmers, Alan F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, traducción Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1982, pp. 11-75; Lakatos, Imre, *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*, traducción Diego Ribeles Nicolás, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 12-42).

razón práctica exclusivamente instrumental. La unidimensionalidad semejante del saber humano es calificada por Max Horkheimer, como una claudicación de la razón a su poder crítico con respecto a las contradicciones del orden dado de los hechos:

“Tal renuncia genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana”¹⁸.

La capitulación de la razón producto de la unidad metodológica trae consigo que el objeto de reflexión de las ciencias sociales quede atrapado en el *orden dado de los hechos*, esto es, en la recreación *neutral* del mundo acometida por el método de las ciencias teoréticas. Asimismo, el dominio técnico de la racionalidad emerge como el único interés *neutral* del conocimiento, el que además sirve de criterio de demarcación entre saber científico y metafísico y, por ende, entre conocimiento racional e irracional. Esto último elimina de un plumazo del ámbito de la *ciencia* y la *razón* a todas las preocupaciones que han acompañado a la filosofía desde la antigua Grecia, y que conciernen a las cuestiones fundamentales de los hombres, como son las divagaciones sobre la justicia, la libertad, la igualdad, y la ética. Como bien apunta Herbert Marcuse, la aplicación del método de las ciencias naturales a las ciencias sociales y del espíritu, lleva a que la filosofía se refugie en un lenguaje purgado de las preocupaciones intelectuales de la metafísica, y que se corresponde con un universo de sentidos definido por el orden objetivo de los hechos. En efecto, las corrientes positivistas del empirismo lógico asignan a la filosofía, dentro de un esquema de unificación fundamental del método científico, un papel estrictamente analítico. Esto supone que su coexistencia con los demás saberes científicos, esta condicionada a que su reflexión ya no puede consistir en reemplazar a las ciencias en las cuestiones relativas a la construcción del mundo. Sino que a la filosofía analítica le corresponde el “análisis lógico de las propiedades sintácticas y semánticas del lenguaje, en particular el lenguaje de las ciencias”¹⁹. Su objetivo es la integración del método de argumentación matemático y del método experimental mediante el desarrollo de la lógica formal. Así dicho, el lenguaje de las ciencias es reducido a proposiciones analíticas consistentes en la “articulación de relaciones lógicas de las que no se afirma su cruda existencia en la realidad, sino que se limitan a ser un producto elaborado de la experiencia sensible”²⁰. La depuración de restos metafísicos del lenguaje de las ciencias siguiendo el modelo de la matematización, da lugar a que solo sean instrumentos aceptados del conocimiento la contrastación de proposiciones mediante el método experimental, y las proposiciones analíticas corroboradas mediante las convenciones lógicas de correspondencia de la lógica formal y las matemáticas. En suma, la filosofía en su afán de conseguir el reconocimiento de la dignidad científica sacrifica su poder crítico de revelar las contradicciones, conforme a las coordenadas de la justicia y moralidad, del orden inmanente del mundo empírico. Sin más, queda atrapada en la tautología repetitiva de los hechos brutos del orden dado:

¹⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, traducción Jacobo Muñoz, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 116.

¹⁹ Kolakowski, Leszek, ob., cit., p. 211.

²⁰ Águila, Rafael de, y Beltrán, Miguel, “El positivismo”, ob., cit., p. 427.

“La sujeción al gobierno de los hechos establecidos es total [...] sólo se trata de hechos lingüísticos, desde luego, pero la sociedad habla en su lenguaje y nos dice que obedecemos”²¹.

Junto con lo anterior, Jürgen Habermas en *Interés y Conocimiento y Ciencia y Técnica como <<Ideología>>* intenta demostrar que el interés técnico del conocimiento demostraría la falsedad de la neutralidad metodológica de las ciencias empírico-analíticas. Su crítica se basa en que dicha actitud metodológica arranca de la herencia clásica de la filosofía, tanto en el sentido metódico de la actitud teórica, como en la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente. Pero la herencia reconocida por el positivismo, sería parcial porque ignora la relación entre teoría y cosmos, en cuanto que el proceso teórico no es pura acción metodológica sino que, además, es una actitud que considera un marco de referencia práctica: la idea de cosmos. Por lo tanto, la teoría del conocimiento perseguía la asimilación mimética del alma a las proporciones del universo considerado como un orden ideal del mundo. La idea del cosmos sería depositaria de un contexto ideal de leyes perennes que rigen el universo, siendo tarea de la teoría su estudio y desentrañamiento. La importancia de la relación entre la actitud teórica y la existencia de un mundo ontológicamente estructurado en sí, radica en que éste imprimía a las ciencias una significación vital vinculando su eficacia práctica al sistema de referencia de las normas del orden cósmico de la vida²². De este modo, la unión de las ciencias en torno a una verdad universal y objetiva, alienta una actitud de mimetizar el alma humana con los principios universales del cosmos. El interés del conocimiento consiste en que la eficacia práctica de las ciencias debe estar en función de esta forma de vida.

Sin embargo sostiene Habermas, el tránsito a la modernidad encarnado en el espíritu del positivismo constituye un punto de inflexión con respecto a la relación entre *ciencia* y *vida* de la filosofía griega. Pues, la modernidad habría barrido con el referente mimético del cosmos, y, por ende, su referente estructural que es depositario de una verdad universal y objetiva. La filosofía se desgrana progresivamente en distintas corrientes y sistemas filosóficos a menudo contradictorios e irreconciliables entre sí. Las ciencias de la naturaleza se independizan y obtienen avances y progresos seguros e ilimitados documentando verdades objetivas y universales a través del uso de un *método exacto y férreo*²³. Así, el método de las ciencias naturales es elevado al carácter de elemento de identidad de las ciencias objetivas, que son las únicas capaces de conocer el verdadero ser, la verdadera realidad frente al subjetivismo de la filosofía²⁴. El resultado es una conciencia positivista que desprecia cualquier preocupación por las cuestiones humanas referidas a los problemas vitales de la angustiada existencia humana, ya que escapan al

²¹ Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, traducción Antonio Elorza, Ariel, Barcelona, 1990, p. 205.

²² Habermas, Jürgen, “Interés y Conocimiento”, en *Ciencia y Técnica como <<Ideología>>*, traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2010, pp.159-166.

²³ Ureña, Enrique M., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 2008, p. 97.

²⁴ *Ibidem.*, p. 98.

campo del objeto propio de la razón cuyo cauce de expresión es el método científico. Dado lo anterior, Habermas entiende que la acción metódica-científica no es neutral, sino que esta orientada por la finalidad proporcionar el hombre el poder de ejercer control sobre la naturaleza a fin de adaptar el medio ambiente al hombre: es un interés técnico del conocimiento²⁵. Esta conclusión sobre el interés técnico del conocimiento científico unido a la sustitución de la idea del cosmos por un concepto de racionalidad vinculado al método científico, sitúa en la periferia de la marginalidad de las sociedades modernas, a las denominadas preguntas fundamentales del hombre referidas a un horizonte de significado vital, como son “la justicia y la libertad, el poder y la opresión, la felicidad y la satisfacción, la miseria y la muerte”²⁶. Son desplazadas del ámbito público de discusión, porque no son objetos del conocimiento, ni del interés técnico de la racionalidad científica, y, además, no pueden ser contrastadas conforme al método lógico-formal o experimental. Por tanto, en el marco positivista a las teorías morales les corresponde científicamente:

“1) Describir y ordenar sistemáticamente las normas morales.

2) Justificar las normas inferiores por las superiores.

3) Hacer constar como fácticos determinados principios supremos de moralidad, pues no hay criterios axiológicos objetivos para los valores supremos. Todos los valores son relativos a un sujeto”²⁷.

Así dicho, el criterio del positivismo para demarcar los hechos de los valores, condiciona el objeto de la teoría ética al análisis de las “reacciones éticas de un hombre que acepta una determinada cosmovisión, pues ésta revela una particular tendencia valorativa en la confrontación con la realidad”²⁸. De este modo, los estándares deben tener correspondencia con perspectivas

²⁵ Respecto al modo de entender la condición de neutralidad de la ciencia y de su método de investigación, Evandro Agazzi controvierte aparentemente la tesis de Habermas, al señalar que es necesario realizar una distinción previa entre la ciencia como *saber* y *actividad humana*. En el primer caso, como *saber*, el interés sería estrictamente cognoscitivo, o de aproximación a la *verdad*, lo que la ciencia habría conseguido elaborando un método y lenguaje que se defiende de los manejos interesados de tipo ideológico. En tanto que, en el otro caso, la ciencia como *actividad humana*, coincide con Habermas en el sentido que la ciencia no es neutral, puesto que los fines externos al conocimiento están determinados por las condicionantes económicas, políticas, sociales, culturales, etc. Esta distinción permite distinguir, al menos conceptualmente, entre ciencia y técnica, donde la primera consiste en adquisición de conocimiento, y la última en la ejecución de procedimientos para obtener un resultado útil del conocimiento: *homo sapiens* y *homo faber*. Sin perjuicio, de reconocer las estrechas relaciones entre ambas. (Véase, Agazzi, Evandro, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, traducción Ramón Queraltó, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 70-71 y 89-95). Según será comentado en el epígrafe final del capítulo, la digresión entre conocimiento y los intereses técnicos de utilidad, aparece ya en la crítica a la cultura que Rousseau hace en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Solo adelanto lo siguiente, en el discurso cuestiona la premisa de que la Ilustración habría mejorado las costumbres de los hombres y sociedad. Precisamente, porque a la par del desarrollo de las ciencias y artes observa un estado social de injusticia. Su explicación radica en la desviación del desarrollo de las ciencias y artes, los productos de la razón, de su aplicación a la formación de una sociedad que sea acorde con los bloques morales básicos de la libertad e igualdad del hombre natural.

²⁶ *Ibidem.*, p. 75.

²⁷ Moya Cantero, Eugenio, *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*, Servicio de Publicaciones: Universidad de Murcia, Murcia, 1998, p. 123.

²⁸ *Ibidem.*, p. 124.

existenciales empíricas, que se asocian a tres conceptos éticos diferentes, al “<<deseo-satisfacción>> le corresponde el concepto de bondad; al de <<obligación-autoridad>> el de deber y al de <<aprecio-desprecio>> el de virtud”²⁹. De esa manera, el positivismo rechaza el postulado kantiano sobre la fundamentación autónoma y *a priori* del imperativo categórico como un hecho puro y legislativo de la razón práctica. Por contrario, vincula los principios de moralidad al relativismo del conductismo individual o social, en cuyo lugar cobran importancia los condicionamientos propios de la diversidad y singularidad cultural.

De acuerdo con lo anterior, la exclusión de las cuestiones de moralidad debido al predominio de la idea de razón instrumental del positivismo, deja el espacio abierto para que se troque la racionalidad científica y su interés técnico del conocimiento, en principio de legitimidad del orden político y social ocupando, así, el lugar en el que antes se erigía la *idea del cosmos* de las *sociedades tradicionales*. La extensión de la racionalidad del positivismo a la organización de la estructura política y social significa, además, la validación del interés técnico de la razón como administradora eficiente de las leyes universales descubiertas por el método científico. Lo cual se revela contrario al carácter autónomo de la razón práctica propia del contractualismo moral ilustrado, que aboga por la primacía de la dimensión legisladora y no administradora- de las leyes morales de la razón. Habermas, de ese modo, expresa su preocupación con respecto a la validación *moral* de la racionalidad científica, en tanto fundamento de los principios de justicia política debido a las consecuencias deshumanizantes, de una estructura que coloca el acento en la eficiencia del sistema en la consecución de un fin pragmático, y no en la justificación moral de sus principios con respecto a un fin que no sea ni relativo ni contingente según criterios de conveniencia. En efecto, la hegemonía de los imperativos hipotéticos como aquellas formulaciones únicas del concepto de razón positivista, denotan un rasgo contrailustrado que disuelve la relación entre *idea normativa de civilización* y *libertad moral de la razón*. Los criterios normativos de corrección y justicia son desplazados al ámbito mudadizo del arbitrio subjetivo de las preferencias personales y gustos:

“En efecto, la racionalidad científica permite que conozcamos cuáles son los mejores medios para conseguir una meta, cuya determinación como valiosa no es de su incumbencia; la ciencia social, como cualquier otra ciencia, no es competente para determinar o justificar los fines que deben guiar nuestras acciones; no sirve para decidir si algunos de nuestros fines son por sí mismos deseables. Estos depende cuestiones subjetivas, de decisiones que no dependen, en último extremo, de nuestra razón. Son producto de decisiones o predilecciones que no tiene que ver con la verdad, con el <<ser>>, sino con lo que <<debe ser>>”³⁰.

De acuerdo con lo expuesto, el positivismo plantea un desafío relevante para la idea regulativa de civilización del contractualismo moral ilustrado, ya que confina al *pensamiento racional* al que emana del método científico. La unidad metodológica y la identidad entre razón y procedimiento objetivo de investigación del método es problemático. Desecha dentro del ámbito del conocimiento de la razón todo aquello que dice relación con los elementos que

²⁹ Ídem.

³⁰ Moya Cantero, Eugenio, ob., cit., p. 129.

configuran el denominado *contexto de significación de justicia y moralidad de la existencia vital*. El contexto de descubrimiento en que tiene lugar el método científico es, de ese modo, purgado de un sujeto concreto de la historia, y de las condiciones económicas, sociales y políticas que configuran el espacio vital que condiciona el impulso de su interés emancipador. Dicho lo anterior, la racionalidad del positivismo queda expuesta a la crítica de rendir tributo exclusivamente a los imperativos instrumentales. El cometido de la racionalidad científica consistiría en la elaboración de conocimiento que proporcione herramientas técnicas al hombre para el control y dirección de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, en pos de la consecución de fines pragmáticos: un orden natural y social acorde al universo de las leyes organizadas y sistematizadas por la razón teórica-científica. En consecuencia, la dimensión social del racionalismo científico persigue *utópicamente* transponer el carácter crítico de la racionalidad científica, como si fuera el modelo de la razón práctica para organizar un orden constituido en la libertad. Los positivistas serían los portavoces, en palabras de Kolakowski:

“De una actitud científica concebida como actitud social que sirviera a la defensa de la democracia, de la tolerancia y de la cooperación [...] preconizaban una utopía que consistía en suponer que la actitud intelectual, cuyas opiniones personales son aproximadamente determinadas por los rigores del pensamiento científico puede ser expandida como el modo de pensamiento dominante en la sociedad”³¹.

Sin embargo, la racionalidad crítica del positivismo sería insuficiente para constituir un orden en libertad, democracia, tolerancia y cooperación, porque ésta abandona el compromiso moral de la razón ilustrada, con la idea de civilización basada en la identidad de la razón con la justicia. En efecto, el contractualismo moral ilustrado que definiendo se pliega a la purga de los ámbitos de conocimientos que son fuente de control tutelar, pero ésta no incluye a la capacidad legisladora de la razón práctica de criterios normativos de corrección y justicia. Por tanto, la comprensión estrecha del espíritu liberación intelectual de los hombres frente a los poderes opresores de la tradición y los prejuicios, de la mano de la objetividad del método científico sería el origen de una prisión que le impide escapar del estado humano de la barbarie, y de la dominación injusta. Tal como dice Stephen Bronner, la racionalidad ilustrada impulsada por la conciencia positivista generaría su propia prisión:

“[Pues, tras el asalto al dogmatismo religioso] la racionalidad instrumental dirige sus poderes en contra de todo precepto y norma de carácter no científico. Eso incluía los valores morales asociados con la Ilustración (como la autonomía moral y el ejercicio de la conciencia) que habían inspirado desde un inicio a la experimentación científica. Precisamente, en este punto es cuando el carácter crítico menoscabado de la razón: se convierte con mayor claridad, en lo que David Hume había predicho, una <<esclava de las pasiones>>”³².

La modernidad quedaría atrapada en una especie de perplejidad que no consigue aliviar la existencia angustiada del hombre, ni tampoco logra “explicar por qué la razón avanza negándose a sí misma, de por qué la razón en la

³¹ Kolakowski, Leszek, ob., cit., pp. 213-214.

³² Bronner, Stephen E., *Critical Theory. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2011, p. 25.

historia no lleva a la libertad sino a su contrario, al horror, a la barbarie, al triunfo del poder sobre la justicia”³³.

La vocación de la razón del positivismo, de ser postulado fundamental para la formación de un orden social y político acorde con la libertad y la democracia, ya que purga a los poderes tutelares de la metafísica y de las ideologías, es objeto de crítica por la *razón dialéctica* de la Escuela de la Teoría Crítica o de Frankfurt. Según la Teoría Crítica, una razón depurada de las preocupaciones de la crítica moral del orden social, es una razón impotente en su cometido de desnudar las contradicciones de las *injusticias* de las condiciones del orden *objetivo* de los hechos establecidos con respecto a las posibilidades de emancipación real de los hombres³⁴. Por lo demás, acusa que una racionalidad científica disociada de sujeto histórico y del interés de emancipación coartado por las circunstancias económicas, políticas y sociales, conduce a la alienación y reificación del hombre. De hecho, la expresión manifiesta del riesgo de alienación y cosificación de la dimensión humana va de la mano con la depuración *metafísica* del lenguaje científico –de la mano de la matematización y lógica formal- en cuya virtud los elementos naturales y sociales son *recreados* en variables lógicas de funciones dentro de la estructura de una fórmula analítica y/o matemática. Es por ese motivo que, la escuela de Frankfurt critica con particular hostilidad el planteamiento de la denominada *razón crítica* del positivismo. La consecuencia de sus postulados sería funcional al principio de organización capitalista de la sociedad y a la degradación del carácter moral de la condición humana. De ahí se explica, la acusación de los frankfurtianos a la razón del positivismo, de servir a la formación y consolidación de la organización capitalista de la sociedad. Pues, la estructura social del capitalismo responde es receptiva al interés de control técnico de la racionalidad instrumental aplicada a las dimensiones de la naturaleza y la sociedad, en aras del fin pragmático de la acumulación de capital. Asimismo, la Teoría Crítica denuncia que el objetivo de la razón instrumental del capitalismo coincide con los fines de la razón instrumental de las ciencias naturales, generando las condiciones para una alianza estratégica. La amalgama de sendas racionalidades instrumentales se manifiesta en una revolución extraordinaria de las condiciones materiales de vida del hombre. Dicha transformación radical del espacio vital genera en la conciencia colectiva, la falsa asociación entre razón ilustrada con los extraordinarios progresos materiales producto del conocimiento científico guiado por el interés de control técnico fruto de la alianza entre las racionalidades instrumentales económicas y científica.

Junto con lo anterior, la *razón objetiva* del positivismo da lugar a la aparición en el marco de la ciencia política y social, de corrientes intelectuales enmarcadas en el respeto estricto al postulado fenomenalista. La adopción de postulado sobre la unión entre razón y método científico, en el área de la ciencia política, es origen de un peligroso derrotero hacia el intercambio del

³³ Sánchez, Juan J., “Quebrar la lógica del dominio actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón”, en *Crítica de la Razón Instrumental*, Max Horkheimer, ob., cit., p. 19.

³⁴ Para una análisis en profundidad sobre la disputa entre la razón crítica del positivismo y la razón dialéctica de la Teoría Crítica, o escuela de Frankfurt, véase la obra de Adorno, Theodor W., y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, traducción Jacobo Muñoz, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1972.

saber político, en una técnica de control, predicción y dirección de los procesos sociales, emulando el tratamiento que los científicos naturales hacen sobre la naturaleza. De este modo, el análisis positivo sobre la dimensión social queda atrapado en el ideal de la tecnificación de la política. La racionalidad crítica de la *política* es confinada al universo del mundo recreado por las leyes universales obtenidas a partir de la rearticulación lógica-formal, e incluso matemática, de enunciados empíricos derivados de la observación de patrones de conducta sociales, y optando por aquél que demuestra tener un mayor alcance explicativo y predictivo.

En este orden de ideas, un sitio particular ocupa el concepto antropológico de racionalidad económica elaborado por la ciencia económica, la que sería fruto de la observación empírica del comportamiento de los individuos frente al problema de la escasez de recursos para afrontar sus necesidades. De acuerdo con ella, el estudio de la política, sociedad y Estado solamente cabría hacerlo conforme al patrón del agente económico, dado que lo único que es real en el comportamiento humano, es su interés particular como motor de acción. Los demás intereses virtuosos, caritativos o de justicia, no son negados como principios de impulsión prácticos. Mas bien, son calificados como intereses intermitentes y contingentes. El presupuesto empírico de la racionalidad económica, *legítima* los resultados derivados de la desigualdad de las capacidades naturales, y los concernientes a las posiciones sociales de partida, en el marco de la competición por la prevalencia de sus intereses particulares. El traslado de su postulado científico al plano de las concepciones filosófico-políticas, da lugar a doctrinas que son contrarias a la moral de la razón humanista, que fundamenta al contractualismo moral ilustrado de Locke, Rousseau y Kant.

III.- La racionalidad económica: marco teórico para el análisis científico de la política y sociedad.

El análisis científico-económico de la estructura social y política cifra su base empírica en el concepto del agente económico racional. La corriente más conocida y exitosa es la Teoría de la Elección Pública. Su presupuesto esencial es su postulado científico del hombre considerado como “animal racional que intenta maximizar una función objetiva de utilidad que puede ser especificada para un número limitado de variables bien definidas, lo que permite su cálculo y su estudio empírico”³⁵. De acuerdo con lo anterior, el patrón del *hombre económico* se yergue en modelo explicativo y predictivo del comportamiento individual dentro del sistema social, en general. La proyección de la racionalidad económica más allá del campo circunscrito de la interacción económica sirve, así, a la ciencia económica de herramienta empírica para demostrar que si es posible aplicar el método científico a la dimensión humana denominada sociedad. Como bien apunta Henri Lepage:

“El análisis económico ya no es solamente una disciplina específica de las ciencias sociales, aplicable a un campo concreto de las actividades y relaciones humanas (relaciones mercantiles y monetarias). Todos sus trabajos tienden a poner

³⁵ Casas Pardo, José, “Estudio Introductorio”, en *El Análisis Económico de lo Político. Lecturas sobre la Teoría de la Elección Pública*, James M. Buchanan, Robert E. McCormick y Robert D. Tollison, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984, p. 49.

en tela de juicio la tradicional división del trabajo entre las ciencias sociales –ciencias políticas, sociología, psicología, antropología, economía, etc., - y a demostrar que la teoría microeconómica es un *instrumento científico* cuyo campo de aplicación traspasa ampliamente la esfera restringida de los problemas puramente <<económicos>> (en el sentido habitual del término), como son: la aplicación al análisis de las interacciones sociales fuera del mercado (la familia, la empresa, las administraciones, las instituciones políticas); las aplicaciones a los problemas de gestión administrativa, de la organización de la ciencia, del funcionamiento de organizaciones con fines no lucrativos, de reforma de los sistema de enseñanza y de educación, las aplicaciones a la biología, a la sociobiología, a la comprensión de los mecanismos de evolución de preferencias y de las necesidades de los individuos y de los grupos sociales, etc.”³⁶.

El modelo del *hombre económico* es la hipótesis-intelectual del análisis científico. No pretende negar la existencia de otras dimensiones propias de la naturaleza humana por ejemplo política, religiosa, social, cultural, espiritual, etc. Sino mas bien, el patrón de agente económico racional sería una opción congruente con el marco del “análisis positivista común a todas las ciencias experimentales (incluso físicas)”, donde el valor de un instrumento científico no se mide por el grado de realismo de sus hipótesis. Sería tan solo un *principio teórico*, y como tal su eficacia demostrativa esta determinada por la simplicidad de la hipótesis. Ahora bien, el análisis económico afirma que los trabajos científicos elaborados conforme al paradigma del agente económico racional, demostrarían su amplio poder explicativo y predictivo sobre una extensa gama de las dimensiones humanas y sociales no mercantiles. La capacidad explicativa y predictiva del análisis económico dotaría, así, a la economía del rango propio de ciencia. De ese modo, “el paradigma del <<homo oeconomicus>> es un paradigma científico tan válido como muchas otras <<leyes>> físicas que se dice que están demostradas”³⁷. El *lugar* de la *racionalidad económica*, como ley científica del análisis económico de las ciencias sociales, es funcional al *blindaje* de una singular interpretación económica y política del liberalismo. Precisamente, de aquella que relaciona estrechamente liberalismo y capitalismo, al entender que ambos son sistemas de organización social basados en una misma concepción antropológica del hombre, como ser racional, calculador y maximizador de sus intereses y preferencias. Por consiguiente, en un contexto donde el capitalismo y el liberalismo comparten un mismo paradigma antropológico:

“Los desarrollos científicos aportan una nueva dimensión a la ideología liberal. Su defensa ya no es el resultado de una concepción política apriorística, o el fruto de un pensamiento dogmático que juega con unos conceptos cuyos orígenes racionales se han olvidado a menudo. Dicha defensa se convierte en el *resultado final de una investigación científica que permite sustituir a los argumentos ideológicos por el poder de un enfoque experimental*”³⁸.

Consecuencia importante de lo anterior, es que para la Teoría de la Elección Pública los problemas sociales de los hombres no son producto de *fallos del mercado* sino *fallos de la política tradicional*. La expresión *política tradicional* exhibe el recelo que la Elección Pública dispensa hacia los

³⁶ Lepage, Henri, *Mañana, el capitalismo*, traducción Juan Bueno, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 39-40.

³⁷ *Ibidem.*, p 173.

³⁸ *Ibidem.*, p. 44.

principios democráticos de organización política de la sociedad. La hostilidad es hacia la regla de la mayoría y a su concepción de individuo como *agente moral* libre e igual, titular de derechos y libertades que son fuente de exigencias hacia la sociedad, de umbrales de igualdad material para asegurar su ejercicio efectivo. Así pues, en el proceso político democrático existen incentivos para que sean adoptadas decisiones de carácter redistributivo, que en aras de la *igualdad por equiparación*, vulnerarían el derecho de propiedad entendido como una extensión *sacra* de la libertad individual. Lo que se califica como un funcionamiento anormal de la democracia, porque según la *racionalidad económica* los individuos no asumen costos para no obtener beneficios. Por lo tanto, la dinámica democrática afectaría ilegítimamente el derecho de propiedad del sector afectado por la redistribución. Pues, por lo general, tales políticas públicas no le reportan beneficio alguno que compense la pérdida económica neta. Dicho lo anterior, la estructura política de la sociedad democrática es defectuosa, ya que definen un marco de incentivos para la adopción de políticas públicas contrarias a la ley científica de la racionalidad económica. Todo lo anterior desemboca en un diagnóstico, cuando menos, sorprendente con respecto a cuál sería la causa de los males, que afectan a nuestra sociedad:

“No van unidos a un exceso de capitalismo, sino, al contrario, a una insuficiencia de derechos de propiedad precisos, exclusivos y transferibles; dicha insuficiencia motiva que las decisiones sean tomadas cada vez más en el marco de instituciones que ya no garantizan la convergencia de los costes privados y los costes sociales asociados a cada decisión individual y colectiva”³⁹.

El diagnóstico es una consecuencia lógica de la hipótesis de partida del análisis económico. La racionalidad económica supone que el individuo es el único *ente real* que puede sentir placer o disgusto y, por lo tanto, el único que toma decisiones. Por consiguiente, “la sociedad como tal no maximiza ni elige, sino que las elecciones colectivas son el resultado de algún método de agregar las decisiones individuales”⁴⁰. Así pues, en el marco de la realidad empírica solo existe el interés individual de maximizar la utilidad particular, en consecuencia, no existe razón para escindir el análisis sobre la conducta humana. Todas responden al patrón de las interacciones mercantiles, que es el propio de las relaciones basadas en la maximización de la ventaja personal. De acuerdo con lo anterior, las relaciones de intercambio que ocurren en el proceso político democrático debería ajustarse a la fuerza organizativa que la posesión de propiedad ejerce en los intercambios mercantiles. En efecto, la distribución de la propiedad es, al mismo tiempo, de libertad individual, lo que genera los incentivos para que los individuos en la búsqueda de su interés propio celebren acuerdos de intercambio de propiedad mutuamente beneficiosos. Siendo que en el proceso político participa el mismo agente económico racional debe, entonces, ser interpretado conforme al patrón del intercambio voluntario del mercado. En consecuencia, las correcciones a la democracia de parte del análisis económico consisten en plantear al derecho de propiedad y la racionalidad económica, como verdaderos criterios normativos que condicionan el universo de *legitimidad* de las decisiones, que pueden ser adoptadas en el marco del proceso político democrático. No sería,

³⁹ *Ibidem.*, p. 47.

⁴⁰ Casas Pardo, José, ob., cit., p. 49.

entonces, racional que un agente económico acepte un contrato conforme a una relación coste-beneficio negativa. Dicho lo anterior, el planteamiento científico-económico de la Elección Pública conduce a que el proceso político democrático quede atado de manos, para impulsar políticas públicas redistributivas de riqueza que aseguren a todos los ciudadanos la oportunidad ejercer de un modo inteligente y efectivo sus derechos y libertades como personas morales. No es así, porque como ha sido dicho, la hipótesis intelectual de partida del análisis económico, no es el agente moral sino el agente económico racional.

Los valores democráticos son condicionados al reconocimiento de la propiedad como principio fundamental de organización social. Siendo eso así, el mercado se instala como patrón hegemónico para resolver, de modo eficiente los conflictos generados por la agregación de preferencias individuales antagónicas. La racionalidad económica, así, propende a que los individuos alcancen un acuerdo que sea mutuamente beneficioso. Lo anterior sirve de justificación para que los autores de la Teoría de la Elección Pública presten “atención preferente a los equilibrios individuales que se alcanzan en los mercados ideales de competencia perfecta como base de referencia para el juicio normativo de las decisiones políticas”⁴¹. La caracterización del mercado como ideal regulativo de la estructura política es la proyección del razonamiento contenido en el conocido teorema de Ronald Coase. Según Coase, la negociación y los acuerdos contractuales son mecanismos de solución eficiente⁴² de los conflictos sobre externalidades⁴³. Asimismo, la solución eficiente es aquella que consigue radicar el *derecho en disputa* en manos de quien le otorgue mayor valor. En palabras de Paz Ares, el teorema supone que:

“Todas las personas que realizan ciertas actividades que son incompatibles entre ellas (en el sentido de que desplazan sobre el otro la externalidad) llegarán en un momento dado a contratar entre sí relativamente a los beneficios y pérdidas de sus respectivas actividades; y de tal suerte que, en todo caso, de la contratación, el derecho resultará asignado a aquella parte que lo usa más eficientemente”⁴⁴.

⁴¹ Colomer M., Josep, “La teoría <<económica>> de la política”, en *Historia de la Teoría Política*, 6, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 362.

⁴² La eficiencia de la negociación esta supeditada a que los denominados <<costos de transacción>> sean bajos. Son costes de transacción, todos aquellos que hacen onerosa o impracticable la negociación económicamente eficiente entre agentes económicos racionales. Tales son: 1.- Los derechos están establecidos de un modo poco claro, con lagunas y contradicciones; 2.- La asignación inicial de derechos obsta a que éste quede en manos de aquél que le otorga mayor valor y 3.- La carencia de seguridad jurídica en lo que respecta a la necesidad de prevenir y desalentar el incumplimiento de los contratos. (Vid., Querol Aragón, Nuria, *Análisis Económico del Derecho. Teoría y Aplicaciones*, Ediciones FIEC, Madrid, 2007 p. 20).

⁴³ La actitud hostil de los teóricos económicos con los principios democráticos modernos se debe a que éstos generan estímulos para la adopción de decisiones coercitivas que imponen a un grupo de individuos costos superiores a los beneficios de la medida (externalidad negativa). Así pues, la regla de la mayoría y la concepción de los derechos y libertades como intereses de emancipación incondicionados a la posesión de propiedad, sería el origen de considerar a la democracia, en sí misma, una externalidad negativa.

⁴⁴ Paz Ares, Cándido, “La economía política como jurisprudencia racional. (Aproximación a la Teoría económica del Derecho)”, en *Anuario de Derecho Civil*, Vol. 3, Nº 24, Madrid, 1981, p. 633.

La asimilación por el proceso político democrático de la racionalidad económica como principio teórico y práctico. Asimismo, de la propiedad como criterio normativo de organización social, y el *ideal regulativo* del instituto del contrato mercantil como patrón de solución eficiente de los conflictos sobre distribución de derechos. Son todas bazas del denominado *modelo económico del orden político racional*. Este modelo del análisis económico revela que su objetivo no es únicamente descriptivo sino, además, es normativo. Es una teoría orientada por una visión sobre el poder de la racionalidad económica del hombre, para construir un orden socialmente óptimo. De este modo, el modelo económico citado es una *idea regulativa del orden político y social*, que sirve para valorar normativamente las decisiones de los órganos políticos. De este modo, el óptimo social, mejor dicho económico, pasa a ser el criterio medular para definir la extensión y profundidad del espacio correspondiente a la decisión pública de la política y, con ello, cuáles son los principios legítimos de justicia para la estructura política y social. Sin embargo, la objeción que se formula al modelo económico de lo político radica en su desinterés de someter el mundo social resultante del *modelo científico-económico*, a una crítica moral y/o de razonabilidad sobre si una sociedad así constituida puede ser aceptada por sus miembros como un *bien humano*:

“Cualquier teoría social que interprete los acontecimientos como el resultado de un proceso social de comportamiento individual racional que lleva a un óptimo social, claramente no explica los acontecimientos de nuestro tiempo. En algunos aspectos el problema más importante de la filosofía social en este siglo es el de por qué y en qué medida el comportamiento humano intencionado y presumiblemente racional puede llevar a resultados masivamente irracionales. La visión del mundo de la teoría del equilibrio general esta orientada exactamente en la dirección opuesta [...] Su visión del mundo es una visión de orden, de resultados determinados y de bien social. Es la visión del mundo del doctor Pangloss. Como Voltaire señala, tal visión del mundo era difícil de justificar incluso en el siglo XVIII; es aún más difícil de justificar en el último cuarto del siglo XX”.⁴⁵

Se puede afirmar que es el culto a la eficiencia económica al interior del modelo económico político desencadena resultados, que son poco auspiciosos para el sentido y significado de la humanidad. El intento de hermanar la eficiencia económica con la idea de justicia política y social, sencillamente, sabotea, si es que lo hay, la intención sincera del análisis económico de aspirar al pedestal de *ideal regulativo de civilización*. Para argumentar ésta afirmación, creo conveniente realizar una breve exposición acerca de los modelos de eficiencia económica.

- El concepto de eficiencia económica y la raíz de la levedad moral del valor de la personalidad humana: la imposibilidad de una justicia humana.

El concepto tradicional de eficiencia económica corresponde al conocido óptimo de Pareto. Según Pareto se intenta solucionar los inconvenientes del criterio utilitarista: la mayor felicidad para el mayor número posible. Tanto por las implicaciones morales como por la dificultad de establecer criterios para medir la cantidad de felicidad y de participantes en ella. Para ello, *objetiva* la

⁴⁵ Fusfeld, Daniel. R., “The conceptual framework of modern economics”, en *Journal of Economics Issues*, vol. XIV, N° 1, Mar. 1980, pp. 26-27.

fórmula del principio de eficiencia, en términos de considerarla como una situación dada por la imposibilidad de mejorar la situación económica de una parte sin empeorar la del resto, salvo que todos consientan en el cambio del óptimo. El problema es que el óptimo de Pareto, no permite comparar situaciones óptimas entre sí. Así por ejemplo, puede existir una sociedad óptima sumida en una profunda desigualdad entre ricos y pobres, y otra con una distribución más justa de la riqueza social. Ambas son indiferentes desde la perspectiva del óptimo ya que en ellas se trata de un estado de cosas donde no es posible mejorar la situación de uno sin desmejorar a otro.

La rigidez del óptimo de Pareto dio paso a un concepto más amplio y flexible atribuido a Kaldor y Hicks, según el cual es “*eficiencia potencial* toda situación en la cual puede mejorar alguien es más de lo que han de empeorar otras personas para ello, o de otra manera, cuando los *beneficios totales* (sociales) netos son máximos, o cuando sería posible comparar la aquiescencia de los perdedores con lo que obtienen los ganadores”⁴⁶. Según este concepto una situación es socialmente óptima, si la mejora que obtiene al menos uno es mayor que lo que han de empeorar otras personas por ello, y los ganadores tienen la capacidad para compensar a los perdedores. Se abandona la limitación del óptimo de Pareto de que la mejora no puede ser a costa del empeoramiento del resto, salvo que sea consentida efectivamente por todos. Como bien apunta Liborio Hierro:

“La peculiaridad del criterio de Kaldor-Hicks estriba, precisamente, en que no requiere compensación efectiva sino una potencial capacidad de compensar. Lo que el criterio traduce, como resultado eficiente, es que la utilidad de los ganadores es superior a la pérdida de utilidad de los perdedores (puesto que podrían compensarles) y, en consecuencia, se produce un aumento de la utilidad global. Lo que el criterio, consecuentemente, implica es que la utilidad de unos y otros es comparable, precisamente lo que el criterio de Pareto trataba de evitar”⁴⁷.

La diferencia entre ambos modelos consiste en que Kaldor-Hicks permite comparar entre sí situaciones de óptimo social, dado que el criterio del consentimiento del modelo de Pareto, es sustituido por el incremento general de la riqueza, resultado de la diferencial entre la utilidad mayor de los ganadores sobre la disminución de la utilidad de los perdedores. O, lo que es igual la eficiencia potencial se corresponde con la idea vulgar del aumento del *tamaño del pastel*. Además, el consentimiento efectivo no condiciona a la eficiencia económica, en cuanto exigencia para cambiar a otro estado de óptimo social de Pareto. El consentimiento es objetivado en uno que “supone que cualquiera ha consentido a priori en que cualquier otro mejore su situación si, con tal mejora, fuese capaz de compensarle”⁴⁸, aún cuando nunca ocurra. El consentimiento a priori de Kaldor-Hicks asume que los perdedores han sido compensados anticipadamente de las eventuales pérdidas, que puedan sufrir con motivo de su participación en el proceso económico. El riesgo inherente a la dinámica del mercado esta compensado *ex ante* por el beneficio de la

⁴⁶ Pastor, Santos, *Sistema Jurídico y Economía. Una introducción al análisis económico del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1989, p.34.

⁴⁷ Hierro, Liborio, *Justicia, igualdad y eficiencia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, p. 23.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 24.

actividad económica del agente. La compensación *ex ante* hace que los ganadores no tengan obligación de compensar a los perdedores. La eficiencia económica es, de ese modo, reducida al incremento de la riqueza desde la perspectiva orgánica del sistema en su conjunto.

Sin perjuicio de estas diferencias técnicas, en ambos subyace el denominador común sobre la indiferencia con respecto a las externalidades morales causadas por la competencia entre sujetos naturalmente desiguales en capacidades y talentos, y económicamente desiguales en las posiciones sociales de partida. También, la relación de la eficiencia con la magnitud económica, y su consideración correlativa como criterio normativo sobre cuál es el equilibrio óptimo de preferencias individuales, en el marco de un orden político y social económicamente racional, puede denotar consecuencias delicadas. Pues, la estimación del modelo de la negociación contractual como *ideal regulativo* para la solución eficiente de los conflictos de asignación y distribución de derechos, estimula que éstos sean radicados en manos de quién le otorga mayor valor⁴⁹, es decir, de quien posee mayor fuerza. Es una solución normativa incompatible con una concepción de los derechos y libertades basada en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano. Siendo ésta la base del lenguaje de los derechos humanos. Por lo demás, la valoración de los conflictos políticos y sociales fundamentalmente en términos de eficiencia económica, de acuerdo con los principios de la institución del mercado y los contratos, desatiende la influencia que ejercen las desigualdades naturales y económicas en el proceso de negociación. Dichos elementos de la realidad social obstan a que el acuerdo pueda ser considerado justo, en cuanto sería la expresión de la razón científica válida para la dimensión social. Por el contrario, el acuerdo será la manifestación del triunfo de quien posee el poder de negociación más fuerte. Por consiguiente, la transposición del *modelo económico* como base de ordenación social y político supone sustituir fundamento de la sociedad en la capacidad moral autónoma de la razón, por la *fuerza cósmica de la competencia* desplegada entre individuos natural y económicamente desiguales. Las consecuencias se verán con mayor detalle en el próximo epígrafe relativa a la expresión filosófica-política del análisis económico de lo político.

En síntesis, el marco teórico del *modelo económico de orden político racional* tiene por finalidad regular la estructura política y social. La extensión de la racionalidad económica más allá del ámbito de las conductas humanas estrictamente económicas, comprendiendo todas las dimensiones de la existencia, es el signo de identidad de una *nueva razón política*: la neoliberal. Su estrecho rasero económico allana el camino hacia la erosión de los valores

⁴⁹ La extensión del teorema de Coase hacia otras áreas distintas de la economía, tales como: política, derecho penal, derecho de inmigración, cuestiones de igualdad y discriminación, derechos fundamentales, etc., es fuente de calamidades morales. Dado que, la asignación y distribución de los derechos es sometida a la dinámica del modelo de negociación contractual entre agentes económicos competitivos. No obstante que, el propio Coase señaló una vez que “el problema del costo social fue un ensayo de economía. Estaba dirigido a economistas. Quise mejorar nuestro análisis del sistema económico. [Advierte que Richard Posner] tomó lo que dije y fue más allá. Yo nunca intenté seguirlo [...] Mi interés se encuentra básicamente en el sistema económico, mientras el suyo está en el sistema legal” (Vid., Coase, Ronald, “El Análisis Económico en Chicago”, *Revista Thémis*, N° 44, Época, Lima, 2002, p. 14).

libertad e igualdad ligados a la concepción de individuo como persona moral, y que son la fuentes de los principios de justicia política que sostienen al concepto de ciudadanía moderna⁵⁰ como estatus de igualdad de derechos. Lo que, asimismo, es la disolución del estatus de persona moral libre e igual que fundamenta el edificio político y social de la modernidad, ya que las leyes de la racionalidad económica justifican solo aquellas decisiones que sean funcionales al criterio normativo de la eficiencia económica. Dicho lo anterior, cabe no despreciar la profunda función ideológica de la *razón neoliberal*. Pues parapetada en el impulso transformador del progreso material -debida a la relación estratégica de la economía con las fuerzas científicas y tecnológicas- le permite afirmar su prioridad frente a la razón moral práctica del contractualismo liberal y democrático ilustrado. Por consiguiente, el ingreso del análisis económico en el espacio de lo político, tiene la finalidad de instalar en la conciencia pública un espíritu de resignación. En el sentido que al máximo concepto de razón, que se puede aspirar corresponde a los imperativos del reino de los medios. Lo demás (imperativos categóricos, o razón práctica legisladora) se trataría de aventuras vanas que alimentarían falsas expectativas en los hombres. De este modo, el mejor de los mundos posibles sería el gobernado por tres coordenadas:

Primero. La riqueza es un valor absoluto y universal al que se deben someter el resto de las demandas y exigencias de los miembros de la sociedad;

Segundo. Atendido que la riqueza generada por el sistema productivo, es responsable de las transformaciones de las condiciones materiales de la vida moderna, corresponde que la razón instrumental económica ocupe el primado de la ley universal que gobierna la dimensión humana de la sociedad y;

Tercero. La centralidad de la teoría económica constriñe el espacio público de las decisiones políticas, al tratamiento de una cuestión técnica, más, y que, por tanto, no es apta para el entendimiento general. De este modo, la racionalidad económica ocupa el espacio propio de interacción social, que corresponde a las instituciones deliberativas de una democracia: las arenas públicas. Es el gobierno de una élite de expertos la que define: el cómo se quiere y debe vivir. En definitiva, las sociedades quedan sometidas al poder

⁵⁰ La apología de la universalidad del criterio del análisis económico del Derecho, encuentra en la figura del economista Gary Becker, a su paladín paradigmática, cuyas teorías económicas reducen a todas las instituciones sociales al marco analítico de la racionalidad económica del costo-beneficio. Siendo eficiente, y, por ende, racional, la solución que maximiza la riqueza. Es, así, responsable de extender el patrón del *hombre económico* a todas las áreas del comportamiento humano: criminalidad, inmigración, matrimonio, familia, derecho de propiedad sobre los niños, políticas públicas, democracia, etc. Todas con soluciones controvertidas, como por ejemplo su última propuesta sobre el control inmigratorio mediante la subasta de cierta cantidad de visas, y/o permisos de trabajo. Propuesta que implica la aceptación del criterio distributivo del pago de un precio para que las personas puedan acceder al derecho al trabajo. El precio se transforma en la barrera de entrada para la asignación y distribución de los derechos, convirtiendo a todos los problemas humanos (sociales) en cuestiones resolubles por los criterios de mercado. (Para una consulta introductoria y general de su pensamiento véase: Tommasi, Mariano y Lerulli, Kathryn, *Economía y Sociedad*, traducción Cristina Piña Aldao, Cambridge University Press, Madrid, 2000).

tutelar de los técnicos, siendo los depositarios del conocimiento técnico que establece el *universo humano de lo posible*.

Por tanto, recurriendo nuevamente a la obra de Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, la razón escapa del mito para, luego, convertirse nuevamente en mito de sí misma. Sin embargo, es un mito más siniestro y oscuro, porque tras la centralidad del concepto de eficiencia económica del conjunto del sistema, se legitima lo que precisamente Platón critica a Trasímaco, según se recordará: la justicia no puede ser lo que decida el más fuerte según la conveniencia de sus intereses. Sino lo propio del universo de lo humano, es la antinomia de la norma de la fuerza.

IV.- La fuerza como criterio de corrección y justicia política: la expresión filosófica de la racionalidad económica.

La racionalidad económica y su modelo antropológico del agente económico, cuenta con una expresión filosófica política que dota de legitimidad a la estructura desigualitaria de los derechos y libertades. Su presupuesto consiste en traducir la racionalidad económica, en un principio de legitimidad de la organización capitalista de la sociedad, que sea la piedra angular de un esquema positivo y normativo de la política, el Estado y la sociedad. Según lo anterior, la legitimidad del orden social y político se cimenta sobre la asignación competitiva de los derechos y libertades, dentro de una interacción marcada por la desigualdad natural (talentos y capacidades) y económica de los individuos. Carecen de interés todas aquellas cuestiones relacionadas con la justificación moral de la estructura distributiva de derechos que, simultáneamente, es el fundamento de un determinado orden político y social. La *moralidad* del modelo económico del orden político y social depende exclusivamente de la aplicación respetuosa del método científico con la libertad individual, esto es, de que la estructura política de la sociedad sea producto del consentimiento y ventaja conmutativa de la figura del contrato mercantil. Por consiguiente, la legitimidad de la constitución política y social queda restringida exclusivamente al principio de consentimiento contractual, excluyendo cualquier juicio de valor sobre la legitimidad moral del orden respectivo, considerando a la libertad e igualdad desde la perspectiva del *reino de los fines*.

La justicia exclusivamente procedimental de la razón económica es funcional al objetivo de brindar legitimidad a las leyes científicas, que la fundamentan como catalizador responsable de la configuración del orden social. De este modo, la asignación y distribución de los derechos individuales – presupuesto constitucional del orden social y político- debe ser el resultado de la dinámica selectiva de los imperativos instrumentales. Significa que la estructura de los derechos asignados será un reflejo fiel de la distribución de las ventajas obtenidas por cada agente económico, en el marco de una competencia marcada por la desigualdad en capacidades y talentos y, luego, en posiciones económicas y sociales. La convicción sobre la carencia de un sentido de justicia que sea parte integrante de las facultades de la razón, y el papel dominante de la racionalidad instrumental, son elementos base de la *razón neoliberal* dentro del modelo económico del orden político de la sociedad.

Son representativas de la razón neoliberal, las teorías políticas de los profesores James Buchanan y Robert Nozick. Ambos -a pesar de sus diferencias- defienden la racionalidad económica y la desigualdad natural entre los hombres como principios de legitimidad del orden político y social. Por lo demás, coinciden en el objetivo ideológico-político de recurrir a un juego de experimentación intelectual, que elabore un constructo normativo útil para enjuiciar la legitimidad de las leyes e instituciones políticas vigentes: el contrato constitucional de Buchanan, o el consenso implícito de Nozick. Sin embargo, en el orden expositivo utilizaré como eje del relato la teoría de James M. Buchanan, debido a que su estructura general exhibe, con mayor rigor analítico, cuál es la influencia de la razón neoliberal en el tramado político e institucional de las democracias modernas. Sin perjuicio, de remitirme a las consideraciones de Nozick, que sirvan de complemento al objetivo político de un Estado basado en los dictados de los imperativos instrumentales de la racionalidad económica.

Sendos autores recurren al esquema analítico de las teorías tradicionales del contractualismo, distinguiendo entre un estado de naturaleza, un acuerdo contractual y el paso a un Estado civil. Si bien el punto de partida descriptivo del estado de naturaleza es distinto -en Nozick es Locke, y en Buchanan es Hobbes- coinciden en un devenir influenciado por los patrones de racionalidad instrumental del agente económico, y de aceptación acrítica de la influencia de la desigualdad natural entre los hombres⁵¹. Este rasgo explica y legitima la distribución desigual de los bienes materiales y, por extensión, de los derechos y libertades. Ciertamente, la propiedad es el centro de gravedad de una dinámica de intercambios mercantiles que, en sí mismos, son transacciones de derechos de libertad. Es la expresión política del teorema de Coase: los derechos se radican en quien le atribuye mayor valor. Así, la relación entre desigualdad natural, desigualdad material y desigualdad de derechos y libertades, son las bazas de un esquema estructural político de la sociedad, moralmente injusto, pero económicamente justo. Esta dicotomía acerca de la legitimidad del orden político y social, es resuelta por el expediente de negar la existencia de una razón práctica autónoma, que condicione la legitimidad de la constitución política de la sociedad. La justicia del orden político y social solamente puede ser evaluada en cuanto a si el método ha respetado o no el principio del consentimiento contractual:

⁵¹ La aceptación acrítica de las desigualdades naturales como punto legítimo de partida de la organización política de la sociedad, conduce a lo que el profesor Vincenç Navarro denuncia como corrientes ideológicas conservadoras y neoliberales, que promueven teorías genetistas para la explicación y justificación de las desigualdades sociales y económicas. Con estupor, refiere que dichas teorías cuentan, incluso, con el apoyo científico de centros académicos, cuyos estudios son financiados en ese sentido. Sostiene, así, que el dominio neoliberal requiere de una "teoría hegemónica, legitimadora y justificativa del enorme crecimiento de las desigualdades. Esta teoría, que en lo social se presenta como biológico, recuerda, por cierto, a las teorías genetistas del nazismo, que hoy se enseñan sin ningún pudor en algunos centros estadounidenses" (Navarro, Vincenç, "Las teorías genetistas de las desigualdades", *Diario Público*, 15 de agosto 2013. Disponible en: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/7360/las-teorias-genetistas-de-las-desigualdades/> (última visita 27 enero 2015).

“Una situación se considera <<buenas>> en la medida que permita a los individuos obtener lo que quieran obtener, sea lo que sea, con el principio del acuerdo mutuo como único límite”⁵².

El rechazo de una aproximación moral hacia la sociedad política según un punto de vista público y común, y su consiguiente reducción a un procedimiento de negociación y acuerdo mutuo, es la puerta de entrada a la fundamentación del Estado y sociedad desigualitaria. En efecto, el lugar que en las teorías contractuales ilustradas de Locke, Rousseau y Kant ocupa la racionalidad moral-crítica, en Buchanan y Nozick es sustituida por la racionalidad económica. O, lo que es igual, el hombre es descrito únicamente como ser dotado de racionalidad, pero no de sentido de razonabilidad, de moralidad, o de justicia. Se impone una metodología individualista-democrática⁵³ en cuya virtud el tópico individualista impone la neutralidad valorativa del marco analítico, y el enfoque democrático consiste en contar a cada hombre como uno. La conjugación de ambos enfoques metodológicos da lugar a que los únicos supuestos empíricos-objetivos –y, por ende, seguros– sean la racionalidad económica de los individuos, la igualdad formal de sus intereses y preferencias, y su desigualdad natural en capacidades y talentos:

“En la mayor medida posible, y sin recurrir a normas externas, trato de derivar la estructura lógica de la interacción social a partir de la maximización de utilidad en interés propio por parte de los individuos [...] es posible que sea necesario que alguna noción de <<justicia social>> o <<conciencia social>> caracterice al pensamiento de al menos una parte de la población, para que pueda existir una sociedad que encarne una libertad personal razonable. No quiero ni apoyar esta suposición ni oponerme a ella. Mi punto es que no quiero depender de la presencia de una actitud tal en esta etapa de análisis”⁵⁴.

De acuerdo con lo anterior, la dinámica del estado de naturaleza se presenta como un mecanismo objetivo y *ciegamente igualitario* que conduce a una *distribución natural* de los derechos individuales. Así dicho, tanto para Buchanan como Nozick, el estado de naturaleza está gobernado por el interés individual de maximización de las utilidades y ventajas personales y, por consiguiente, es el criterio normativo de corrección y justicia entre los hombres. Las distinciones con respecto al escenario de mayor o menor violencia del estado de naturaleza, en el que se desarrolla la acción maximizadora, desempeñan un papel explicativo y de justificación a la asignación y distribución desigual de los derechos de propiedad. Así en el estado hobbesiano de Buchanan, la *distribución natural* de los derechos de propiedad es resultado de un equilibrio económico entre el cálculo maximizador y los costos-beneficios de la defensa-depredación, de cada individuo. En el estado lockeano de Nozick, la desigualdad de los hombres en capacidades y talentos para adquirir posesiones por medio del trabajo individual, es origen de la desigual distribución de propiedad. Sin embargo, el resultado final es el mismo porque la asignación inicial de derechos de propiedad es determinada exclusivamente por la dinámica de la ley del más apto, esto es, por la capacidad individual de obtener la mayor cantidad de recursos dentro de un

⁵² Buchanan, James M., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, traducción Verónica Sardón, Katz Editores, Madrid, 2009, pp. 18-19.

⁵³ Ídem.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 125.

contexto de escasez. Incluso, en el marco de la remisión sesgada al estado de naturaleza de Locke por Nozick, debido a que prescinde de las restricciones morales de la Ley de la razón a la cantidad legítima de apropiación. De este modo, Nozick prescinde del centro de gravedad que ocupa en la teoría de Locke, la supremacía del deber fundamental de preservar la propia humanidad y la ajena, concretado en límites al derecho de apropiación individual.

Por consiguiente, la persecución del interés individual se troca en principio de legitimidad de asignación y distribución originaria de los derechos de propiedad y, con ello, nace la sociedad. Esta última idea relaciona el concepto de sociedad con la existencia de un orden cierto de expectativas que haga posible los intercambios voluntarios de bienes y servicios. La propiedad, de ese modo, es elevada al rango de principio organizador de la sociedad, cuya unión depende de la existencia de condiciones adecuadas para los intercambios contractuales de mutuo beneficio. No obstante lo anterior, Buchanan y Nozick coinciden en la fragilidad del orden social nacido del estado de naturaleza, siendo necesario escapar de un contexto, más o menos, acentuado de inseguridad. Siendo eso así, el Estado se concibe como una instancia de protección y garantía de los derechos y del orden social (de propiedad) del estado de naturaleza. El tránsito al Estado civil es consecuencia de un *contrato de desarme* (Buchanan) o por un *consenso implícito obra de una mano invisible* (Nozick). Lo cierto, es que en ambos el principio del consentimiento juega un papel central en el sostén de legitimidad del Estado y el orden social. El consentimiento expreso o implícito es el vehículo para legitimar la estructura de propiedad y, por ende, de los derechos, que es la base del orden social del estado de naturaleza y, acto seguido, convertirlo en un orden coactivo mediante la creación de un Estado protector. De ese modo, la legitimidad del orden político y social descansa exclusivamente en la exigencia formal, de que los términos del contrato político sean objeto de consentimiento unánime.

Sin embargo, el contexto de asimetría de las relaciones de poder entre partes, que desiguales en capacidades y talentos, y, además, en posición económica, es un elemento externo que condiciona la voluntad de *aceptación unánime* del orden político de la sociedad. Los cuestionamientos se pueden apreciar con meridiana claridad en el acuerdo mutuo constitucional, o contrato de desarme de Buchanan. Su naturaleza constitucional implica reconocer como estadio inicial para la *negociación*, la estructura de asignación y distribución de derechos de propiedad nacida de lo que denomina *distribución natural*. No obstante, la distribución natural condiciona la negociación, porque los individuos están situados asimétricamente en posiciones de desigualdad natural y económica, que se traduce en un contexto de desigualdad relativa de negociación. Así dicho, el contrato constitucional queda reducido a una instancia destinada a brindar legitimidad formal, y certidumbre coactiva a un orden social forjado en la desigualdad natural entre los hombres y, posteriormente, en desigualdad socio-económica. La misma conclusión es posible sostener en la teoría del Estado mínimo de Nozick, donde el camino hacia el Estado protector es resultado de un proceso violento de lucha entre distintas agencias privadas de protección, que concluye en el monopolio *de facto* de una de ellas. Los miembros de las agencias privadas derrotadas pueden optar por unirse a los términos y condiciones de la agencia vencedora,

o permanecer como independientes. Pero incluso Nozick, reconoce que llegado un determinado momento, a los independientes no les queda otra opción que unirse a la agencia monopólica, puesto que serán demasiadas las restricciones que ésta les impondrá para que puedan ejercer su derecho a la autotutela. Dado lo anterior, el proceso de mano invisible hacia la constitución del Estado mínimo –como lo llama Nozick– no es más que la descripción de una interacción competitiva entre agentes económicos maximizadores. Sin embargo, el *proceso de mano invisible*, ciertamente, está determinado por las desigualdades naturales y económicas entre los individuos que son parte de las distintas agencias de protección y los denominados independientes.

Por consiguiente, la razón neoliberal que inspira a lo que podríamos denominar teorías económicas del contrato social, despoja al contractualismo moral ilustrado del aura de progreso moral encarnado en el tránsito desde el estado natural al estado civil. La sociedad política en dicho contractualismo, se identifica con una estructura de derechos y libertades deudora de las exigencias de libertad e igualdad vinculadas con la noción de individuo en tanto persona moral o ser de fines. Por contrario, el contrato constitucional de *desarme* (Buchanan) no es una instancia en la que los individuos puedan someter a cuestionamiento moral el orden social nacido de la interacción competitiva de los agentes económicos. Sino más bien, es un instrumento limitado al reconocimiento formal de un orden cierto y seguro de derechos de propiedad que permita el despliegue de la libertad individual mediante relaciones contractuales privadas. Por tanto, la norma que preside y precede al contrato constitucional es la identificación de la fuerza como criterio normativo de la justicia. Es decir, la justicia corresponde a las ventajas obtenidas conforme a la competencia y desigualdad natural entre los hombres, o más bien es el orden favorable a los intereses del más fuerte:

“En la medida que existan esas distinciones, hay que prever desigualdad poscontrato en términos de propiedad y de derechos humanos [...] no tiene fundamento dar por sentado que hay igualdad en la distribución observada conceptualmente entre personas en el estado de naturaleza, y que, en consecuencia, no tiene fundamento predecir igualdad en la asignación o la distribución de derechos en el escenario poscontractual inicial”⁵⁵.

El contrato constitucional de Buchanan recuerda al primer pacto social que describe Rousseau en su *Segundo Discurso*, al que no duda en calificar de fraudulento debido a su contrariedad con una idea de justicia política fundada en la igualdad entre los hombres como agentes morales libres. Sin embargo para Buchanan, la justicia de los términos y condiciones del contrato constitucional solamente puede ser objeto de una valoración formal, esto es, si es producto de la voluntad individual y acuerdo mutuo. La supresión en el marco de análisis sobre la posibilidad de aplicar criterios de moralidad-críticos al resultado del procedimiento, implica rechazar la influencia desventajosa que la azarosa *distribución natural* (competitiva) ejerce sobre los más débiles y menos favorecidos. Siendo eso así, los desaventajados quedan en posición de ser coaccionados para que acepten un orden social desfavorable. El condicionamiento de los términos del contrato constitucional, a la dinámica de los resultados de la desigualdad natural, rinde tributo a la promoción de una

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 50.

sociedad, claramente, desigual y ajena a las preocupaciones de justicia vinculadas con una concepción de persona que forma parte del dominio de los fines, y no de los medios. El contrato constitucional persigue sancionar jurídicamente la desigualdad natural de origen, en un sistema social que permita mantener el *status quo* de partida y evite *rectificaciones* posteriores. Dicho lo anterior, la estructura de los derechos individuales *acordada* a partir de la distribución natural, y legitimada por el contrato constitucional proporciona la matriz básica para el desarrollo de una concepción económica de la sociedad.

Según lo anterior, el contrato de desarme de Buchanan como en el consenso implícito de Nozick, son valiosos porque ponen fin al estado de incertidumbre relativo a la determinación y distribución de los derechos de propiedad. El fundamento del contrato constitucional, así, es la seguridad jurídica, desnuda de cualquier preocupación sobre la moralidad del estado de cosas que debe ser garantido. Lo que se explica porque se valora en sí misma la acción del único motor real de los procesos políticos y sociales: el intercambio voluntario de bienes y servicios. Así pues, sin seguridad jurídica no puede desplegar sus energías el centro de impulsión político y social, de la maximización del interés y ventajas personales. Dicho lo cual, Buchanan y Nozick consideran que las relaciones contractuales mercantiles de bienes y servicios producen beneficios mutuos, que mejoran las posiciones de utilidad de la distribución acordada en el contrato constitucional hasta llegar a una frontera máxima de utilidad u óptimo de Pareto⁵⁶. Sin embargo, el resultado más probable de la dinámica posconstitucional privada sea la reproducción y profundización de la originaria desigualdad natural, ahora, legitimada e institucionalizada en desigualdad socio-económica por el contrato constitucional. Empero, las bases desigualitarias no preocupan a la razón neoliberal, ya que es importante retener la idea central de Buchanan: el nervio estructural de la sociedad esta determinado por la dinámica de creación y producción de riqueza, debidamente estimulada por una desigual distribución de los derechos de propiedad. Dicho lo anterior, no tarda en imponerse como consecuencia lógica lo siguiente:

“Los derechos normalmente serán distintos entre personas diferentes. Si todos fueran, de hecho, idénticos en todos los aspectos concebibles, incluida la especificación precisa de los derechos, no podrían surgir acuerdos mutuos [...] En un mundo de iguales, desaparece la mayor parte de la motivación para comerciar. El intercambio de derechos ocurre porque las personas son diferentes, ya sea que esas diferencias se deban a las capacidades físicas, a alguna asignación de dotaciones o a diferencias en gustos o preferencias”⁵⁷.

En consecuencia, la razón neoliberal convierte la desigual distribución natural de la propiedad en fundamento legítimo para un estado desigualmente distributivo de derechos y libertades. La interrelación entre propiedad y libertad es, de ese modo, la consecuencia lógica de una teoría, que concibe la sociedad exclusivamente sobre los raíles de la interacción mercantil y, por tanto, mera suma agregada de intercambios contractuales de propiedad. “La delineación de los derechos de propiedad es, de hecho, el instrumento o medio

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 54-56.

⁵⁷ *Ibidem.*, pp. 29-30.

por el cual se define inicialmente a una <<persona>>⁵⁸. Siendo eso así, la personalidad entendida como posesión de derecho para emprender acciones, depende proporcionalmente de la posesión de cantidad de propiedad. La personalidad humana pasa a ser un elemento relativo y contingente a los mecanismos de asignación y distribución de propiedad. Por tanto, la propiedad ocupa el centro de gravedad en la organización política de la sociedad, asignando y distribuyendo, nada menos que los derechos de libertad individual. La equivalencia conceptual entre persona, derechos y libertades con posesión de derechos de propiedad explicaría aseveraciones tan radicales como la siguiente:

“A nivel conceptual, podemos pensar en colocar a una <<persona>> en un espectro. En un extremo, el de la esclavitud pura y completa, el ser humano no tiene derecho alguno, no se le permite llevar a cabo ninguna actividad, en ningún sitio, en ningún momento, sin que otra persona se lo diga explícitamente. En el otro extremo, el del dominio absoluto, podríamos pensar en un ser humano al que se le permite hacer todo lo que sean posible dentro de las restricciones físicas, no se le impide hacer nada, ninguna actividad está prohibida, ni siquiera las que se refieren a otros miembros de la especie humana”⁵⁹.

La conclusión del pasaje anterior es incompatible con el lenguaje de los derechos humanos, que reconoce en la personalidad moral un estatus absoluto y universal, como único fundamento legitimidad política independiente a los condicionamientos de las asimetrías causadas por las desigualdades en la magnitud de posesiones materiales. De acuerdo con Buchanan, y atendido que la propiedad dice relación con bienes materiales finitos y escasos, la sociedad se ordena según el par desigualdad de posesiones-desigualdad de derechos y libertades:

“El conjunto de derechos asignados a cualquier persona debe estar, en algún punto, entre los extremos, y que realmente no es posible hacer una distinción categórica entre el conjunto de derechos que por lo general se denominan <<humanos>> y los que se denomina <<de propiedad>>”⁶⁰.

La desvinculación de la justicia política con una base moral absoluta y no transigible de la personalidad humana, y la correlativa preponderancia del derecho de propiedad como principio de organización, es un aspecto aceptado por Nozick, quien lo desarrolla en su particular teoría retributiva de la justicia⁶¹. De acuerdo con ella, la justicia del orden social depende del encadenamiento de legitimidad entre la adquisición de los bienes y su posterior transferencia. Las posesiones son adquiridas legítimamente conforme a la dinámica de las capacidades y talentos naturales de los individuos para ejercer apropiación, y las transferencias son legítimas siempre y cuando sean voluntarias. Siendo eso así, la asignación de la propiedad depende de la distribución desigual de las capacidades y talentos por la naturaleza. De este modo, los más aventajados por la *naturaleza* obtendrán mejores posiciones sociales frente a los menos aventajados en capacidades y talentos naturales. Asimismo, la desigualdad en

⁵⁸ Ibidem., p. 28.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ Ibidem., pp. 28-29.

⁶¹ Vid., Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México DF., 1988, pp. 154 y ss.

las posiciones sociales de partida se reproduce porque las transferencias de riqueza –determinada por las posiciones de partida desiguales– dependen de que sean voluntarias de parte de los más aventajados. La conclusión que se impone es una concepción de justicia *sui generis*, que rechaza a la personalidad moral en cuanto fuente de exigencias de derechos y libertades hacia la sociedad. Por el contrario, quedan condicionados al *espíritu de caridad* de los mejores dotados en capacidad económica, cuál es el que subyace en la teoría retributiva de justicia de Nozick. Así pues, la justicia entendida como transferencia voluntaria de propiedad convierte los derechos y libertades en bienes económicos transigibles⁶². Por tanto, la supuesta neutralidad moral del método de la distribución natural o adquisición legítima de propiedad, brinda legitimidad a un orden político de la sociedad, que sirve incluso a la justificación de la sujeción y aceptación por los *más débiles* de un contrato de esclavitud a favor de los más fuertes:

“Los <<débiles>> aceptan producir bienes para los <<fuertes>> a cambio de que se les permita quedarse con algo más allá de la mera subsistencia, que quizá no podrían asegurarse en el escenario anarquista. Un contrato de esclavitud, como otros contratos, definiría los derechos individuales, y, en la medida en que esta asignación sea mutuamente aceptada, es posible que se pueda producir beneficios mutuos de la reducción consecuente del esfuerzo de defensa y depredación”⁶³.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, el contrato constitucional se presentaría como un escenario de mayor conveniencia para todos, porque la existencia en el estado de naturaleza es brutal, miserable y frágil. En la justificación del respeto a los términos del contrato de desarme respira el argumento de Hobbes sobre la anteposición del orden y la seguridad de las expectativas de comportamiento individuales, frente a consideraciones de corrección y justicia inspiradas en una base moral categórica de la condición humana. Por consiguiente, las competencias primordiales del Estado son de naturaleza policial y jurisdiccional contra el fraude, el robo, las exacciones ilegales, y asegurar el cumplimiento del contrato constitucional y de los contratos posconstitucionales privados. Es el Estado protector de Buchanan, o el Estado Mínimo de Nozick.

⁶² Certera es la crítica de Jonathan Wolff al concepto de libertad manejado por Robert Nozick, en apoyo de su teoría retributiva de justicia. Según Nozick, la protección de la libertad corresponde al derecho inviolable del individuo a disponer como lo estime de sus pertenencias legítimamente adquiridas. Siendo, por tanto, una violación a sus derechos de personalidad cualquier otro patrón de justicia distributiva de la propiedad, que implique coerción estatal. Sin embargo, Wolff hace notar la inconsistencia del concepto de libertad, de Nozick, dentro del esquema analítico basado expresamente en la hipótesis-intelectual del estado natural de Locke. Pues, Locke concibe la libertad como el derecho a obrar de acuerdo con lo autorizado por la Ley natural o de la razón, cuyo principio moral fundamental es el respeto y protección de la humanidad propia y ajena. Lo que, al mismo tiempo, encierra deberes negativos y positivos con respecto al respeto recíproco de la libertad de los hombres. Por consiguiente, la libertad entendida solo como puro arbitrio obsta al respeto del derecho natural de libertad. Pues, la acumulación de propiedad significa la restricción de la libertad del resto, aspecto que no es aceptado por la Ley natural de Locke, según se comentó en el capítulo primero. En consecuencia, Wolff arguye que la maximización de libertad por los individuos demanda un patrón de justicia distributiva distinto a las transferencias voluntarias de propiedad defendida por Nozick. (Vid., Wolff Jonathan, *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge (UK), 1991, pp. 93-96).

⁶³ Buchanan, James., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, ob., cit., pp. 98-99.

- El Estado productor de Buchanan: homologación del proceso político democrático a la justicia de la ley del más fuerte del contrato mercantil.

Buchanan a diferencia de Nozick considera que más allá del Estado protector es posible imaginar uno más extenso que denomina *Estado productor*. La diferencia entre ambos estriba en que Buchanan acepta la incapacidad del mercado para proporcionar a los individuos el máximo de la curva propia de la función de utilidad individual. Se hace cargo del problema de la provisión ineficiente por el mercado, de los denominados bienes públicos. Los cuáles son importantes porque, también, contribuyen a mejorar la función de utilidad individual en el marco de la dinámica contractual posconstitucional. La producción ineficiente de bienes públicos sería el motivo que justifica la existencia de un Estado mayor al meramente protector: el Estado productor. La ineficiencia sería consecuencia de los altos costos de transacción, que se deben sortear para conseguir el acuerdo unánime de todos aquellos que se beneficiarán del coste de producción de un bien público. Por lo tanto, el Estado productor adopta la forma de un proceso político democrático, en cuyo seno los individuos toman las decisiones sobre cuáles bienes y servicios públicos deben ser organizados y producidos, y la forma en que deben ser distribuidos sus costos de financiamiento.

Ahora bien, para Buchanan la dinámica que el Estado productor debe reproducir en su seno, es la propia de los intercambios mercantiles de bienes y servicios. La figura del contrato mercantil es el patrón eficiente para resolver los conflictos de derechos, según ya se explicó en el epígrafe anterior. Sin embargo, la aplicación de los presupuestos de la institución mercantil del contrato, no hace más que limitar el universo de legitimidad relativo a las opciones políticas admisibles. En efecto, el proceso democrático de elección pública queda constreñido al respeto del criterio normativo de la maximización de utilidad individual. Sin embargo, el traslado del criterio de utilidad mutua del contrato mercantil al proceso político democrático, se traduce en que ningún ciudadano debe asumir una pérdida neta de su función individual de utilidad. Pues se entiende que cada individuo cuenta por igual. De este modo, el proceso político democrático queda limitado a los márgenes de lo que se denomina contrato posconstitucional mercantil. La razón argüida por Buchanan, consiste en sostener que las relaciones contractuales privadas son el paradigma del respeto a la libertad individual, pues se basan en el consentimiento unánime y beneficio mutuo. Por consiguiente, el Estado productor estaría impedido de adoptar decisiones de provisión de bienes públicos que signifiquen una *pérdida neta de utilidad individual* para una de las partes, lo cual se consigue mediante la defensa de la regla de la decisión por unanimidad. De otro modo, la regla de la mayoría sería contraria a la libertad individual, porque de modo coactivo se impondría a un individuo el despojo de sus derechos de propiedad, que han sido asignados de mutuo acuerdo en el contrato constitucional. Sin embargo, atendido a las ineficiencias procesales y prácticas de la regla de unanimidad, Buchanan objetiva la exigencia del *consentimiento unánime* en una regla de control, que permita el Estado protector invalidar las normas que generen *perdidas netas de utilidad individual*. De ese modo, la maximización de utilidades y ventajas individuales ocupa el

lugar de criterio normativo corrección y justicia de las normas legales, y de límite a la voluntad democrática.

La restricción anterior, también responde a la preocupación de la dinámica del proceso político democrático, pueda devenir en una acción política que exceda su principio de legitimidad: la producción de bienes públicos puros. Así, limitar la democracia a la función de producción de bienes públicos puros es un objetivo de primer orden, debido a que con ello se protege el marco de libertad individual concretado en el contrato constitucional, frente a los excesos y explotación de la mayoría. La libertad individual guarda correspondencia con la estructura de asignación de derechos de propiedad declarada en el contrato constitucional, y cuya legitimidad descansa en el acuerdo unánime de los contratantes. Dado lo anterior, Buchanan considera que los únicos cambios posconstitucionales legítimos en la distribución de los derechos de propiedad son aquellos que cuentan con el consentimiento unánime de los contratantes. Por tanto, las relaciones contractuales mercantiles cumplen un rol fundamental, pues son contratos posconstitucionales mercantiles, los que legítimamente pueden modificar en beneficio mutuo las asignaciones originarias de derechos (propiedad) conseguidas mediante acuerdo unánime.

De acuerdo con lo anterior, el Estado productor debe contemplar restricciones que aseguren los efectos del beneficio mutuo de las relaciones contractuales, lo que supone limitar el proceso político democrático a la producción de bienes públicos puros y a una regla de coste-beneficio que garantice la maximización de la utilidad individual de todos, evitando pérdidas netas individuales. Por consiguiente, en opinión de Buchanan la democracia no puede inmiscuirse en las relaciones de intercambio de bienes y servicios privados, porque dado que su consumo es de carácter excluyente, significaría aceptar que la distribución de la riqueza sea centralizada en el Estado, y no mediante los intercambios libremente acordados por los individuos. Por extensión, se abriría la puerta para que la acción política colectiva pudiera alterar el equilibrio concretado en la estructura y asignación derechos del contrato constitucional dando, así, un paso atrás hacia la jungla de Hobbes.

Esta última idea devela la aprehensión de Buchanan con respecto al Leviatán y la protección de la libertad individual, como consecuencia de la separación que observa entre su concepción teórica del Estado, y la concreción real de las democracias actuales. Su teoría del contrato social consiste en lo que llama un *diagnóstico estructural básico*, que solamente busca dotar de un ideal regulativo, de cuál debería ser el orden social que deben procurarse los hombres, en atención a las circunstancias y condiciones reales de la historia, es decir, sin acudir a concepciones metafísicas sobre una determinada idea de *buena sociedad*. De acuerdo con ello, el único punto seguro y cierto de partida es la desigualdad natural entre los hombres según se explicó. Así pues, la relación distributiva de los derechos de propiedad –y, por ende, del resto de las libertades y derechos- es consecuencia del libre juego de las fuerzas competitivas que desemboca en un equilibrio óptimo económico. El hecho de que, con posterioridad, el punto de equilibrio se convierta por acuerdo unánime en un contrato constitucional que es fundamento de legitimidad del orden social, no desvirtúa el hecho de que los contratos posconstitucionales

mercantiles continúan la reproducción de un patrón de dominación social condicionado a las relaciones de fuerzas desiguales de unos sobre otros.

Por otra parte, la solución de la producción ineficiente de bienes públicos y, consiguiente, ampliación máxima de la frontera de utilidad individual y replicación en el proceso político de la dinámica de los intercambios mercantiles de bienes, da paso al sostén de la igualdad política. Pero, no sin reticencias y desconfianza hacia la democracia. En efecto, la asignación de derechos de propiedad declarada en el contrato constitucional solo puede ser alterada por mor del consentimiento unánime manifestado en un contrato posconstitucional privado. A su turno, la producción eficiente de bienes públicos requiere transferencias de propiedad y, por ende, el consentimiento de los ciudadanos en el contrato posconstitucional de bienes públicos emanado de la acción política colectiva del Estado productor. La conjugación de ambos elementos: desigualdad económico-social, e igualdad política generaría incentivos para que los más desfavorecidos alteren la estructura de asignación de los derechos de propiedad del contrato constitucional. La aprehensión de Buchanan con respecto a las acciones distributivas de los ciudadanos en el marco del proceso democrático, recae en la regla de la decisión por mayoría y su deriva hacia una explotación de la mayoría sobre la minoría. Sin embargo, dicho recelo dejaría entrever un reconocimiento acerca de la precariedad de un estado social basado en una distribución de los derechos de propiedad presidido por el principio de competencia entre desiguales. Pues normalmente, son una minoría los *más favorecidos* en la distribución natural que precede al acuerdo final de asignación de derechos.

De acuerdo con lo anterior, Buchanan insiste en la necesidad de preservar la libertad individual –mas bien distribución de los derechos de propiedad- mediante la adscripción de la regla de la unanimidad para modificar el contrato constitucional, y de una mayoría cualificada en las elecciones públicas del proceso democrático limitada por el criterio económico de la maximización de la utilidad individual. Como se dijo, dicha regla es un sustituto a la ineficiencia procesal de exigir la unanimidad en el proceso político y que se concreta en pagos compensatorios a favor de aquellos que sufren pérdidas netas entre el costo –transferencia de propiedad- y beneficio de la decisión política. Pues, de otra manera, se quebrantaría la regla del beneficio mutuo del intercambio contractual de bienes mercantiles como criterio normativo de corrección y justicia del proceso político democrático. Así dicho, el respeto de la función de utilidad individual de todos los ciudadanos, en las decisiones políticas que se adopten, y la exigencia de pagos compensatorios a favor de los perjudicados, es una regla que sirve al conservadurismo del *estatus quo* moralmente injusto del contrato constitucional. Las limitaciones señaladas al proceso político democrático significan homologar la racionalidad de lo político a la económica, eso sí dando lugar a las problemáticas siguientes:

Primero. El proceso político corre el riesgo de quedar atrapado en la circularidad del orden dado y establecido de las leyes de la racionalidad económica. Situación que transforma al régimen político democrático en un proceso de administración de una técnica económica. El foro público del espacio político queda circunscrito al universo limitado de los criterios de racionalidad económica, que definen un orden social refractario a la crítica

política y social. En este sentido, me sumo a las palabras de Fernando Vallespín, quien sostiene que en un contexto dominado por el criterio de la maximización de la utilidad individual:

“La auténtica racionalidad de la elección residiría en su mayor adecuación al óptimo de Pareto, no en cualquier principio moral. O sea, que en tal situación ideal se presentaría a cada persona como un puro *homo oeconomicus* maximizador de su propio interés que es entendido siempre como el aumento de la capacidad de producción y consumo de bienes; importa ante todo la definición de una serie de <<derechos económicos>>. Bastará entonces con definir el sistema más eficiente económicamente, sin más límites que el asegurarnos la más amplia participación posible en producción total. Entreguemos, pues, el poder político a aquellos que sean capaces de proporcionarnos el mayor poder económico, lo cual, desde la perspectiva de Buchanan, equivaldría a soltar las amarras que hoy atenazan el libre despliegue del mercado”⁶⁴.

Segundo. Los condicionamientos a la democracia, el Estado productor, aseguran el *estatus quo* de un orden social y económicamente desigual que privilegia a una minoría *rica* en desmedro de una mayoría *pobre*. Las restricciones son la puerta de entrada a una dinámica de enconamiento y conflictividad social, a consecuencia del poder político de veto de una minoría privilegiada. Asimismo, este esquema estructural es coherente con una concepción sobre el origen y justificación del orden social y político basado en las relaciones de fuerza entre actores condicionados por desigualdades en talentos y capacidades naturales, y, en posterior, desigualdad socio-económica. Asimismo, la necesidad de reformar los términos del contrato constitucional solo se justifica en términos de racionalidad estratégica, esto es, en la medida que la dinámica de las relaciones de fuerzas sociales permitan anticipar un reacomodo del equilibrio defensa-depredación. La fuerza, así, ocupa un lugar preponderante en la *razón neoliberal del Estado* para justificar la apertura de un periodo de *renegociación consensuada*, sea para corregir o deteriorar aún más los términos de la desigualdad socio-económica del contrato constitucional. Es preciso apuntar que, el recurso de la fuerza por parte de la minoría *rica* para ajustar el contrato a una nueva correlación de fuerzas más favorable a sus intereses, se concreta en un ejercicio desnudo del poder económico que obligue a la mayoría a la aceptación de nuevos términos constitucionales. Siendo eso así, el recurso a la conflictividad social es la única herramienta de fuerza, que le resta a la mayoría *pobre* para expresar el cambio de correlación de fuerzas sociales que *deslegitima* las condiciones del contrato constitucional. Sin embargo, en éste último caso su eficacia depende de que los individuos favorecidos por el contrato constitucional perciban “que se encuentran en una posición nominal de derechos de propiedad que, saben, sería insostenible en cualquier situación que se parezca a la lucha anarquista auténtica”⁶⁵. En tal caso, la minoría de los aventajados obrará en base a pura racionalidad estratégica accediendo a readecuar la distribución de los derechos de propiedad a la nueva relación de fuerzas defensa-depredación. Por el contrario, si la minoría entiende que no es un cambio importante de relación de fuerzas

⁶⁴ Vallespín Oña, Fernando, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 207.

⁶⁵ Buchanan, James M., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, ob., cit., p. 125.

sociales, y, además, continúa creyendo en el poder y la voluntad del Estado para hacer cumplir los derechos declarados en el contrato, su actitud será demandar su garantía y cumplimiento. Esta última alternativa trae consigo una reacción represiva orientada a la mantención del orden y seguridad pública, signo que caracteriza con mayor regularidad a las denominadas democracias neoliberales.

De acuerdo con lo expuesto, es posible concluir que un orden social y político cimentado en la opresión y derrota de los *débiles* será inestable, al depender de las contingentes relaciones de fuerza sociales. Lo que a la postre es un cuestionamiento al concepto moderno de ciudadano, entendido como estatuto de derechos y libertades fundados en la adhesión incondicionada al principio de la igualdad moral como fuente de igual libertad. En efecto, la expansión de la racionalidad económica como principio de organización de la sociedad y el Estado demanda, al mismo tiempo, la eliminación de las barreras morales, puesto que éstas son cortapisas al juego libre de las relaciones de fuerzas que dan forma a la estructura y asignación de los derechos. Así, solo queda la fuerza como criterio de organización social y político. Es un rechazo a la posibilidad de un orden fundado en el diálogo y consenso, que remite a la razón la posesión de facultades suficientes para construir criterios normativos de corrección y justicia distintos a la norma animal de la fuerza.

Tercero. Las limitaciones económicas hacia la democracia obstan a la introducción de criterios de crítica moral que rompan el nudo propiedad-libertad, de una sociedad que se define exclusivamente en las relaciones de intercambio contractual mutuamente beneficiosa. Por lo demás, las restricciones de los criterios normativos económicos a los procedimientos democráticos solo prolongan los efectos *injustos* de un orden social y político forjado en la racionalidad de un modelo científico-económico, que acepta *neutralmente* la desigualdad natural entre los hombres. De lo que se trata en definitiva, es mantener una definición de la libertad condicionada por el poder de veto facilitado por la distribución mercantil del poder económico entre los participantes:

“Esta distribución viene definida, a su vez, por la estructura legal de los derechos de propiedad. La persona que carece o posee escasas propiedades, y pocas capacidades humanas, para obtener una renta en el proceso de mercado, tiene a su alcance opciones de mercado, pero su libertad para escoger entre estas opciones carece relativamente de sentido debido a su limitado poder económico”⁶⁶.

La incorporación a la democracia de criterios distributivos de riqueza conforme a principios de moralidad-crítica o de justicia -ubicados más allá del estrecho rasero del costo-beneficio individual de Buchanan- lo es del sentido de razonabilidad del imperativo categórico de la personalidad moral de la condición humana. En él se reconoce una fuente universal y objetiva de exigencias de derechos y libertades hacia la sociedad, que es independiente de una relación comercial, y que implica criterios distributivos que corrijan las desigualdades del contrato constitucional. Por lo demás, la ruptura del criterio

⁶⁶ Buchanan, James M., “Las bases de la acción colectiva”, en *Teoría de la democracia: una aproximación económica*, traducción Antoni Casahuga (ed.), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1980, p. 90.

propiedad-libertad tiene por finalidad excluir del universo legítimo las hipótesis-intelectuales (estados de naturaleza) que fundamenten la justicia como la decisión del más fuerte con respecto a la conveniencia de sus intereses. Tal como tiene lugar en el marco de la negociación del contrato constitucional de *desarme*, en cuya virtud se puede legítimamente condenar a los menos capacitados a un régimen de esclavitud, y de exclusión de los vínculos morales recíprocos que supone la pertinencia a la comunidad humana.

- Los signos contracivilizadores de la filosofía política del modelo de análisis científico económico de la política.

De acuerdo con todo lo expuesto, es posible afirmar que concepciones filosófico-políticas del Estado basadas en los imperativos de la legalidad universal de la racionalidad económica, claramente, encierran un designio contracivilizador. El presupuesto universal y objetivo de la condición humana entendida como parte de un dominio exclusivo, el reino de los fines - fundamento de la justicia política y social en las sociedades democráticas y liberales- es sustituido por la desigualdad natural entre los hombres. En efecto, la igualdad en la condición moral del hombre opera al modo de criterio de corrección y justicia de los resultados, que se derivan de la libre interacción competitiva entre individuos que son naturalmente desiguales en capacidades y talentos. Pero, además, la igualdad de su valor moral y el correspondiente derecho universal a la emancipación con respecto al dominio político y social del interés instrumental de una voluntad ajena, es un límite que obsta a una concepción de libertad entendida como puro arbitrio. Precisamente, la racionalidad económica que preside a las concepciones filosófico-políticas del Estado postula una idea de libertad, *libre* de las restricciones de la segunda formulación del imperativo categórico. De este modo, se aprecia una dialéctica entre las concepciones de libertad que fundamentan las teorías políticas del contractualismo moral ilustrado, y éste de tono marcadamente economicista. En el primero, la libertad dependen del imperio de la ley moral universal y objetiva de la razón práctica; en tanto que los otros la libertad es la ausencia de restricciones externas al arbitrio, esto es, la expresión más amplia posible del interés individual. De este modo, no es posible en dicho marco teórico la aceptación de un marco moral público basado en valores objetivos y universales.

Consecuencia lógica de lo anterior, es la organización de la estructura política y social según los impulsos motores de la concurrencia competitiva de múltiples interés individuales que luchan por la hegemonía. Todo el marco pivota, así, en la máxima encaminada a la obtención óptima de propiedad dentro de un contexto de competición escorado hacia la desigualdad. Lo que significa, una separación con aquella tradición del contractualismo basado en el imperio de los deberes de justicia, de una razón legisladora que reconoce el derecho recíproco de los seres humanos a una igual libertad como seres de fines, y no el puro arbitrio. EL debilitamiento de la común humanidad como imperativo moral que condiciona al imperativo instrumental de la racionalidad económica, progresivamente disuelve la idea regulativa de civilización del contractualismo moral ilustrado. Más aún, su mismo ideal concretado en el lenguaje de los derechos humanos, que hunde sus raíces en el derecho moral y universal de los hombres a la emancipación con respecto a toda forma de

dominación basada en el ejercicio desnudo de las relaciones de fuerza propiciadas por la desigualdades naturales, sociales y económicas. La erosión de la idea regulativa de civilización por parte de este tipo de ideología-política, que propugna la hegemonía de la racionalidad económica, presenta tres signos contracivilizadores que serán objeto de comentario en los epígrafes siguientes:

Primero. Sustitución del imperativo de categórico de la humanidad por el imperativo de la riqueza. La justicia política del contractualismo moral ilustrado consiste en el respeto y reconocimiento en las instituciones de la estructura política de la sociedad del valor equivalente de los hombres como seres de fines. Sin embargo, la *razón neoliberal* sustituye el criterio normativo de la supremacía del valor absoluto e incondicionado de la personalidad moral, por la norma fundamental de la competencia económica para evaluar la justicia de política;

Segundo. Los valores de libertad e igualdad son separados de la concepción del individuo como persona moral perteneciente al reino de los fines. De esa manera, la libertad e igualdad pierden su capacidad para ser fuente de principios de justicia vinculados a una idea regulativa de civilización, que sea propia de la humanidad como norma de identidad del universo de lo propiamente humano. La humanidad deja de ocupar el lugar de norma fundante de la justicia, y es reemplazada por la norma de la competencia entre individuos libres e iguales como agentes *depredadores* y;

Tercero. La hegemonía de la *racionalidad económica* ejerce en la *racionalidad política democrática* un proceso de difuminación de su contenido material, que la distingue como estándar moral de legitimidad distinto a los criterios de la razón instrumental económica. Dicho así, la razón política vinculada a la democracia es sometida a un proceso de desimbolización, que margina al ciudadano de su participación en la decisión de los elementos del espacio vital compartido. La democracia muta hacia un régimen que sustituye la *doxa* por el *saber y conocimiento*, como únicos fundamentos ciertos y seguros para el ejercicio del poder político. La democracia adopta la forma de una tecnocracia política guiada por la única razón empíricamente cierta: la económica. Con ello, las relaciones humanas, en el marco de la sociedad, quedan homologadas al patrón único de las propias del artífice y su instrumento. Siendo eso así, en ellas no hay necesidad de la observancia de deberes de justicia, ni de concebir una idea de bien común idónea para aglutinar la unión social en lazos de amistad cívica. Pues la justicia es reducida a fuerza.

V.- La sustitución del imperativo categórico de la humanidad por la primacía del imperativo hipotético de la riqueza.

La consideración de la racionalidad económica, como piedra angular explicativa y justificativa de la ordenación política de la sociedad, conlleva la sustitución del imperativo categórico de la humanidad por el imperativo hipotético de la riqueza. El lugar central ocupado por el imperativo de la riqueza en la constitución social y política trae consigo que los valores de libertad e igualdad experimenten un cambio de significado, dado que la dimensión moral de la razón es sustituida por la instrumental de la economía. De este modo, en una sociedad de este tipo, la norma política y social es la dominación basada

en el ejercicio desnudo de las relaciones de fuerza propiciadas por las posiciones asimétricas de las desigualdades naturales y económicas entre los hombres. La incursión del imperativo de la riqueza, centro de la razón neoliberal, representa un retroceso civilizador. En efecto, la voz razón, ahora, sirve para enmascarar la *ley del más fuerte* como principio de legitimidad política bajo la rubrica de ser una aproximación científico-económica de los problemas de la política y el Derecho.

El concepto ilustrado de civilización examinado en el capítulo anterior evoca una idea regulativa que considera a la justicia como un ideal que metafóricamente sirve de *estrella guía*⁶⁷ hacia un orden ajustado a la razón moral de la humanidad. Es un ideal regulativo que está ahí, no ciertamente para llegar a él, pero sí para mantener el curso de la acción política y social dentro de un centro público y objetivo de moral social independiente a la contingencia y relativismo propiciada por la competencia de los intereses singulares y diversos. Sin embargo, el criterio de maximización de la riqueza es un eufemismo que sirve para explicar y justificar la ordenación política y social, de acuerdo al uso del recurso de la fuerza de lo más aptos: verdadero contrapunto de la justicia y la razón. El defensor más destacado del paradigma de la maximización de la riqueza es Richard Posner, quien la define en los términos siguientes:

“La suma de todos los bienes tangibles e intangibles y servicios medidos por precios de dos tipos: precios de oferta (lo que las personas están dispuestas a pagar por bienes que aún no poseen) y precios de demanda (lo que la gente pide para vender aquello que ya tienen)”⁶⁸.

El concepto plantea dos elementos centrales: primero, los bienes tienen valor en la medida que concurren a su respecto voluntades de compra y venta; y segundo, la riqueza está relacionada con el dinero. La unión de ambos permite a Posner decir que: “un deseo que no está respaldado por la capacidad de pagar por él carece del derecho para acceder al bien o servicio”⁶⁹. Por consiguiente, la relación entre riqueza y dinero con el derecho al acceso a bienes y servicios de una sociedad, queda condicionado a la capacidad económica del individuo para contribuir al incremento social de la riqueza. Posner intenta, de este modo, presentar el criterio de riqueza como un sustituto al criterio agregativo de utilidad individual del utilitarismo clásico, que evite los efectos indeseados de la utilidad para la mayor cantidad posible⁷⁰.

Sin embargo, es deficitaria la pretensión de adscribir al criterio de la maximización de la riqueza una mayor corrección moral con respecto al utilitarismo. Especialmente, cuando el objeto de *deseo* corresponde a bienes

⁶⁷ Minogue, Kenneth, *Politics. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 1995, p. 80.

⁶⁸ Posner, Richard, *Problems of Jurisprudence*, Harvard University Press, 1993, Massachusetts (USA), p.356.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 357.

⁷⁰ Para su demostración recurre al ejemplo del deseo de adquirir un automóvil por alguien que carece de dinero. Según su criterio de maximización de la riqueza, la persona no tiene el derecho a adquirir el bien, al margen de la interacción de oferta y demanda del mercado. De lo contrario, la riqueza global de la sociedad no se incrementaría, y se abriría la puerta para tolerar medios delictivos o ilícitos, que serían funcionales al incremento de la utilidad general (*Ibidem.*, p. 358).

esenciales para la subsistencia y desarrollo de la vida –alimentación, educación, salud y pensión- la falta de capacidad de pago priva al individuo de la titularidad del derecho de exigir a la sociedad los bienes indispensables para una *vida digna*. De este modo, el problema del imperio de la riqueza consiste en que entrega el ejercicio efectivo del derecho moral universal del hombre a la emancipación, a la posibilidades azarosas de la contribución individual en el incremento social de la riqueza. A la postre, significa sustituir el imperativo categórico de humanidad por la capacidad de pago. O lo que es igual, el concepto moral de hombre entendido como sujeto portador de derechos, es sustituido por el económico de consumidor con capacidad de pago para acceder a derechos, bienes y servicios. La idea de persona moral tiene valor en sí mismo; en tanto que el de hombre económico depende de la condición externa y contingente de su poder de compra.

Así pues, la propuesta del análisis económico en lo político consiste en reducir su expresión normativa –el Derecho- al nivel de instrumento funcional a la eficiencia entendida como incremento permanente e ilimitado de la riqueza. La teoría económica es, así, considerada un orden empírico lógico y completo. De una parte, posee un carácter positivo porque contiene un conjunto de teorías predictivas del comportamiento social, y, además, es prescriptivo porque permite valorar la idoneidad de los instrumentos políticos, para obtener de los agentes sociales un comportamiento eficiente. De este modo, el objetivo es transformar el Derecho en un orden normativo más simple y coherente, que facilite su aplicación objetiva mediante una interpretación de la justicia que ajuste la política, la sociedad y el Derecho con el fin último: el incremento bruto de la riqueza social. Tal simplificación, permite a esta disciplina eludir los problemas centrales de las concepciones sobre la justicia, que adscriben a un talante de mayor calado moral. Siendo además, dichas problemáticas las que generan mayor controversia al interior de sociedades heterogéneas como las actuales, y que, precisamente, obstan a una aplicación objetiva e independiente de la ley por los jueces.

La ciencia económica y el *hombre económico*, por tanto, son considerados patrones certeros de justificación racional del principio de legitimidad de las instituciones jurídicas y políticas. Es así como Posner, señala que el Derecho es susceptible de ser reducido a unas cuantas fórmulas matemáticas que expresen los conceptos económicos que cimentan el orden social y político, a saber: el análisis costo-beneficio, prevención de las conductas oportunistas (*free-rider*), las decisiones en condiciones de incertidumbre, la aversión al riesgo, y la promoción de intercambios mutuamente beneficiosos (justicia conmutativa). De este modo, opina que el Derecho en su esencia guarda correspondencia con una estructura simple y pura orientada solamente por la eficiencia económica. Sin embargo, estima que la simpleza de ese vínculo habría sido cubierto y ocultado por una multitud de distintas doctrinas legales. Todas relacionadas con fines distintos a la generación de riqueza en una sociedad. De este modo, el fin económico es el único valedero para explicar y justificar la unión social entre los hombres.

Incluso, extiende éste razonamiento hacia áreas del Derecho no ligadas directamente con el Derecho privado o mercantil. Así por ejemplo, con respecto al Derecho Penal considera que “la decisión de cometer o no un delito no es

diferente, en principio, de la decisión del fiscal de perseguir o no; un acuerdo de declaración de culpa (*plea bargain*) es un contrato; los delitos son en efecto, daños cometidos por acusados insolventes porque si todos los criminales pudieran pagar la totalidad del costos sociales del delito, la tarea de desincentivar el comportamiento antisocial podría ser encomendada al derecho privado de daños⁷¹. Su opinión se basa en el ensayo de Gary Becker⁷² sobre el delito y castigo, en el cual propone la abolición del Derecho penal, y su reemplazo por un sistema privado de caza recompensas donde la ofensa del delito se transformaría en un derecho exclusivamente privado de la víctima. Por lo tanto, sería el tráfico mercantil el instrumento adecuado para asignar de forma eficiente el derecho de las víctimas a los agentes policiales privados, cuya contraprestación correspondería al derecho a percibir el *precio* de la multa aparejada al delito y, en caso que el acusado no pudiera pagarla lo haría el Estado por él, para luego encarcelarlo en compensación. No es necesario un bagaje argumental demasiado elaborado para desvirtuar la solución privatizadora de la justicia penal, que legitima un tratamiento distinto ante la justicia según la desigualdad de renta. Sin perjuicio de agregar, los costos morales que involucra la vulneración de los derechos y libertades civiles con motivo de encomendar a empresas caza-recompensas, con fines de lucro, el ejercicio de una función punitiva.

La tesis de Posner plantea, así, un problema serio porque considera a la riqueza un valor social que si bien no sería el único, sí tendría preponderancia ya que su aumento distinguiría a las sociedades mejores de las peores. Desde ya, es controvertido sostener que la riqueza sea un valor moral y, precisamente ésta es la cuestión central que desnudó Ronald Dworkin, en su artículo *Is wealth a value?*⁷³. En él llama la atención sobre la ubicación de la maximización de la riqueza tanto en el plano positivo como normativo, junto con el concepto de valor transaccional de los bienes: los bienes están en manos de quiénes los valoran más, y alguien valora más un bien sólo si al mismo tiempo desea, y es capaz de pagar más dinero por tenerlo. Por lo tanto, sostiene que de la tesis de Posner se puede inferir lo siguiente:

“La sociedad maximiza su riqueza cuando todos los recursos de aquella sociedad están distribuidos de tal manera que la suma de todas las valoraciones individuales es tan alta como sea posible”⁷⁴.

La teoría del valor social de Posner implica orientar el sistema político y jurídico funcionalmente a la maximización de la riqueza es, de ese modo, controvertida por Dworkin. Su oposición lo es en cuanto debe ser demostrado por qué una sociedad con una mayor magnitud de riqueza es, por esa sola razón, mejor o esta en mejores condiciones que otra con menos recursos. El desafío de Dworkin a la teoría de la riqueza como parte del reino de los valores, supone que ésta debe estar en situación de responder a lo siguiente:

“Si una sociedad incrementa su valor total de riqueza, entonces, dicho cambio es en sí mismo, al menos *pro tanto*, una mejora en valor, incluso si es que no se

⁷¹ Posner, Richard, ob., cit., pp. 361-362.

⁷² Vid., Tommasi, Mariano y Lerulli, Kathryn, *Economía y Sociedad*, ob., cit., pp.67-69.

⁷³ Dworkin, Ronald, “Is wealth a value?”, *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1985.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 237.

produce ningún otro cambio que, también, es una mejoría en términos de valor, y, aún cuando el cambio (aumento de la riqueza) sea desde otra perspectiva una pérdida de valor [...] La pregunta es si un cambio de ese tipo representaría una mejoría de valor social⁷⁵.

Dworkin coloca en serio entredicho la incursión del análisis económico en aspectos que son propios de la filosofía moral. Según nuestro autor, de lo único que puede dar cuenta la teoría económica es que una sociedad, que sigue sus prescripciones mejorará su ratio de eficiencia económica incrementando el *quantum* de riqueza, pero no necesariamente significará una mejora en términos de su *calidad moral*, y, por tanto, de justicia. Por consiguiente, la riqueza no es un valor moral ni social, porque no contiene un fin en sí mismo a partir del cual se pueda contrastar las sociedades en términos de justicia. Así dicho, el análisis económico del Derecho no estaría en condiciones de responder satisfactoriamente a la pregunta siguiente:

“¿Por qué es mejor una situación donde la suma de bienes medidos por sus precios es mayor que otra en la que tal suma sea menor?. Veámoslo en un ejemplo sencillo y menos retórico. Tenemos una sociedad de tres miembros en la que A tiene un millón, B tiene cien mil y C tiene diez; y otra en la que A, B y C tienen trescientos cada uno. La primera es una sociedad más rica. Esto es una cuestión de simple suma. Pero la cuestión es: ¿por qué la primera es mejor que la segunda?”⁷⁶.

La controversia acerca de incorporar la riqueza al reino de los valores constituye la cuestión central del problema de la tesis de Posner, y de la cual se derivan una multiplicidad de objeciones. Todas las cuáles son consecuencia de la reducir la política y el Derecho a los principios racionales de la deliberación instrumental y estratégica de la razón (des)abocada a la eficiencia económica. La simplificación del análisis económico del Derecho tanto respecto a la descripción del hombre y de las leyes universales que gobiernan su dimensión social, conlleva la apología a un sistema vacío en criterios de moralidad-crítica: principios de justicia política. Todo ello es, a pesar de la aclaración de Posner de que el uso de la expresión valor, no lo es en el sentido *excéntrico* de Dworkin, esto es, de fin en sí mismo. Sino que lo adopta en un significado estrictamente instrumental. No obstante lo anterior, su *aclaración* no consigue despejar la incógnita que lastra a la teoría económica de la política y el Derecho: si la maximización de la riqueza es instrumento para la concreción de otros fines valiosos en sí mismos ¿cuáles son éstos?. Posner, no da una respuesta concluyente. Sino incurre en un vicio de circularidad que afecta al argumento instrumental de la riqueza, desnudando la ausencia de valores morales en su teoría del Derecho y la política, lo que explica sus consecuencias gravemente regresivas para el progreso moral o civilizador.

La vacuidad moral de la omnipotencia del análisis económico del Derecho aparece de suyo, en el problema sobre la asignación inicial de derechos que determina la estructura de las relaciones individuales al interior de una sociedad. Pues bien, Posner afirma que la maximización de la riqueza es valiosa porque una sociedad que la incorpora como estándar central en sus decisiones políticas, desarrollará otras características igualmente valiosas: los derechos individuales, las virtudes protestantes (cumplir las promesas y decir la

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 242.

⁷⁶ Hierro, Liborio, ob., cit., p. 28.

verdad e incluso el altruismo o benevolencia), y la generación de incentivos para acciones que crean beneficios mutuos. Es decir, su método de análisis económico fundado en el criterio de la maximización de la riqueza exhibiría una superioridad cualitativa con respecto al resto de las teorías morales utilitaristas, e incluso de corte kantiano. Su razón estriba en que la persecución de la riqueza resulta ser “más consistente con nuestras intuiciones sobre el comportamiento moral a diferencia de la persecución de la felicidad” y, además, “su mayor facilidad de concreción da paso a los elementos formales de una teoría moral incluyendo nociones de justicia correctiva y distributiva”⁷⁷.

Sin embargo, atribuir a la riqueza un carácter instrumental en la promoción de los derechos y libertades individuales es lógicamente inconsistente, porque la eficiencia económica requiere en forma previa una asignación inicial de derechos. En efecto, si la riqueza se mide en relación con la interacción de las voluntades de compra y venta de los individuos, entonces la disposición de pago carece de sentido, si es que no existe una distribución inicial de aquello a que cada individuo tiene derecho en términos de propiedad, dinero, trabajo y demás. Según Dworkin, la asignación inicial de derechos en una sociedad es la expresión de una decisión colectiva acerca de qué es lo que corresponde a cada cual de acuerdo a un parámetro independiente. Dicho en éstos términos, no es posible argumentar que la maximización de la riqueza favorezca el reconocimiento de los derechos individuales, puesto que éstos poseen un valor moral en sí mismo, y, por ende, son derechos que el sistema de maximización de la riqueza debe reconocer. Por lo tanto, el papel instrumental de la eficiencia económica en la asignación inicial de los derechos evidencia un problema de circularidad, dado que la asignación inicial es un pre-requisito de la misma⁷⁸. Dicho lo mismo, pero de otra manera, los valores que promocionaría la maximización de la riqueza serían valiosos porque son resultado de ella misma, es decir, es causa eficiente y justificación de esos otros fines valiosos. Lo que, claramente, es una circularidad argumental según queda de manifiesto en el párrafo siguiente:

“Para recapitular el principio de la maximización de la riqueza implica, primero una distribución inicial de derechos individuales (a la vida, a la libertad y al trabajo) a sus propietarios naturales; segundo, unos mercados libres que hagan posible que tales derechos sean reasignados de tiempo en tiempo a otros usos; tercero, unas reglas jurídicas que simulen las operaciones del mercado cuando los costes de transacción son prohibitivos; cuarto, un sistema de remedios legales para impedir y reparar las invasiones de los derechos; y quinto, un sistema de moralidad personal (las <<virtudes protestantes>>) que sirva para reducir los costes de transacciones del mercado”⁷⁹.

No obstante lo anterior, Posner insiste en que los derechos deben ser distribuidos instrumentalmente, es decir, radicados en manos de aquellos que los valoran más. Le resta importancia a la objeción de circularidad, al espetar que la asignación inicial de derechos puede ser disipada rápidamente en virtud

⁷⁷ Posner, Richard, “Utilitarianism, Economics and Legal Theory”, *The Journal of Legal Studies*, N°1, Vol. 8, The University of Chicago Press, Chicago (US), 1979, p.122.

⁷⁸ Dworkin, Ronald, ob., cit., p. 253.

⁷⁹ Posner, Richard, “Utilitarianism, Economics and Legal Theory”, ob., cit., p.127.

de la acción correctiva de la maximización de la riqueza. Para ello cita el ejemplo que sigue:

“Si pudiésemos comparar dos sociedades idénticas pero que en su origen son distintas porque en una todos los derechos corresponden a una sola persona, siendo el resto sus esclavos y, en la otra la esclavitud esta prohibida, y si después de un siglo pudiésemos repetir la comparación, casi con toda seguridad descubriríamos que la segunda sociedad era más rica y la primera habría abolido la esclavitud (en tal caso, esto demostraría el efecto limitado de la distribución inicial de derechos con respecto a la distribución actual y posterior)”⁸⁰.

De acuerdo con lo anterior, la asignación inicial de derechos sería intrascendente porque la eficiencia económica albergaría una fuerza inmanente e irresistible de carácter correctivo que ordenaría el cosmos social de los derechos, de acuerdo con la maximización de la riqueza⁸¹. El serio inconveniente de su argumento es la reducción de los derechos individuales al estatus de valores relativos y transaccionales, negando su fundamento de moralidad básica ligado a la comprensión de la humanidad como valor absoluto y universal. Sin perjuicio, además, de someter la dimensión social a un estado de incertidumbre moral en nombre de la eficiencia económica. Siendo aquello el rasgo de identidad de la razón neoliberal del actual sistema político-económico capitalista. En efecto, su extensión y consolidación demanda la eliminación de los *obstáculos de moralidad-crítica* que para la eficiencia económica representa la lectura de los valores de libertad e igualdad, desde el posicionamiento del hombre en el reino de los fines. El riesgo que se corre es transformar la sociedad en una especie de organicismo económico donde el rasgo moral de la modernidad, el individuo, es barrido por la regla del todo vale si es *en pos de la mayor riqueza global*. El ser humano es una pieza del engranaje del sistema económico⁸². Posner, reconoce que ésta es una crítica profunda al argumento de la hegemonía política y social del criterio de la eficiencia económica, pues se trata de una derivación lógica de la dinámica de la misma. Pero la descarta con demasiada facilidad, al señalar que sería contraria a las inamovibles *intuiciones morales* de los ciudadanos. Su

⁸⁰ Posner, Richard, *Problems of Jurisprudence*, ob., cit., p.375.

⁸¹ El ejemplo sobre la esclavitud, dado por Posner, desnuda el cinismo ético de su teoría. No solamente desatiende el problema moral del sacrificio de varias generaciones sometidas a un régimen inmoral como la esclavitud. Sino que, además, la explicación sobre su abolición en su ejemplo teórico, se basa en la suposición gratuita, de que una persona produce más trabajando por sí sola que en un régimen de dependencia. Así pues, en virtud de la eficiencia económica es preferible que el derecho a la libertad sea asignado inicialmente a su propietario natural. De lo contrario, los costos de transacción para comprar, el esclavo, su libertad serían altos por el valor intrínseco, que tendría para el amo haciendo imposible la negociación (Vid., Posner, Richard, “Dworkin’s Critique of Wealth Maximization”, en *Ronald Dworkin & Contemporary Jurisprudence*, edited by Marshall Cohen, Duckworth, UK, 1984, pp.239-240). Dworkin le reprocha a Posner que: “En todo caso es una idea grotesca sostener que la esclavitud sea moralmente incorrecta solo si la persona esclavizada, de hecho, fuera capaz y tuviera la disposición a comprar la libertad si nació encadenada”. Posner le espeta a Dworkin que dicha premisa [lo moralmente grotesco de la hipótesis de la esclavitud] no es suficientemente elaborada, quien le responde: “es que acaso necesita elaboración” (Dworkin, Ronald, “A reply by Ronald Dworkin”, en *Ronald Dworkin & Contemporary Jurisprudence*, ob., cit., p. 296).

⁸² “La maximización de la riqueza implica que si la prosperidad de la sociedad puede ser promovida por medio de la esclavitud de sus ciudadanos menos productivos, el sacrificio de su libertad vale la pena” (Vid., Posner, Richard, *Problems of Jurisprudence*, ob., cit., p.377).

respuesta causa un cierto desconcierto porque, no explica a qué se refiere con el término *intuiciones morales*. Se percibe, además, en la voz *intuición* de que los derechos humanos serían producto de creencias *irracionales* del hombre, y no de la capacidad legisladora de la razón práctica.

La indiferencia de Posner con respecto al criterio normativo para la asignación inicial de los derechos, se puede explicar porque desea enfatizar la inexistencia de un criterio moral independiente a la riqueza, para decidir cuál debe ser la asignación y distribución de los derechos dentro de una sociedad. Su argumento recae en un defecto de oquedad moral, ya que convierte los derechos individuales en valores intercambiables según cual sea la asignación más eficiente para el rendimiento del sistema económico en su conjunto. No son valiosos en sí mismos sino en la medida que sean instrumentos funcionales a la maximización de la riqueza:

“Los derechos derivados de la teoría económica no están, con seguridad, concedidos por Dios ni de ninguna otra forma trascendental; son *meros* instrumentos de la maximización de la riqueza”⁸³.

La extensión de la racionalidad económica la acomete al precio de relativizar los presupuestos básicos de la humanidad como fuente de fines que son valiosos en sí mismos. El valor de los derechos, así, queda condicionado a la regla del costo-beneficio, esto es, del cálculo económico que contribuya a la prosperidad general de la economía. Este relativismo moral de la racionalidad económica disuelve la idea de bien común que sea fundamento de una justicia apta para el desarrollo y cultivo de lazos y vínculos de amistad cívica. Su prescindencia da paso a la apertura de argumentos pragmáticos que legitiman acciones derogadoras de la moralidad básica y autónoma del ser humano. Así por ejemplo, Posner somete cuestiones morales tan sensibles como la tortura o la incursiones degradantes en la esfera de libertad y autonomía de las personas, a la regla del cálculo del costo-beneficio⁸⁴.

En síntesis, el discurso de Posner y en un tono más general el de la razón neoliberal, intenta mostrar con otros ropajes la legitimidad de la lógica del darwinismo social, representada en el escenario anónimo del mercado. La *lucha de los más aptos* es el criterio considerado idóneo para la asignación y distribución de los derechos y oportunidades vitales. Dicha lógica escapa a cualquier referencia moral-crítica, solamente así se puede explicar su indiferencia cínica a las desigualdades económicas-sociales, entendidas tan solo como frutos de las desigualdades genéticas y de aptitudes repartidos por la *lotería de la naturaleza*. De lo anterior, se desprende su negación a la teoría de los derechos naturales vinculados al valor universal, absoluto y objetivo de la humanidad, calificando de espejismo la pretensión de que las personas tengan un derecho moral a una determinada distribución de los bienes de la sociedad (derechos, bienes y oportunidades). Para él, al Estado y el Derecho le corresponde estimular la racionalidad económica universal presente en todos los seres humanos, por lo que los frutos que obtenga cada uno solo son consecuencia de su acción como agente económico. Por tanto, la única política distributiva aceptable es aquella que cuenta con la voluntad de los ciudadanos,

⁸³ Posner, Richard, “Utilitarianism, Economics and Legal Theory”, ob., cit., p.129.

⁸⁴ Vid., Posner, Richard, *Problems of Jurisprudence*, ob., cit., pp. 377-379.

es decir, la caridad o altruismo⁸⁵. Con justa razón, Dworkin apunta que tras la eficiencia económica como *falso valor* no existe un *best mix de derechos* que sea una meta regulativa hacia la que ella nos pueda encaminar. Sino la riqueza es valiosa porque nos hace creer que existe un conjunto óptimo de derecho. Además, asumir que el mix de derechos conseguido automáticamente por la dinámica de la eficiencia económica es el mejor, o al menos, en comparación con el que produciría otro sistema⁸⁶. La crítica apuntada coincide con el reconocimiento de Posner, de que el argumento más sólido en pos del principio de la maximización de la riqueza, no es moral sino uno pragmático que ordena la sociedad según una *ética de productividad y cooperación social* donde el derecho a demandar bienes a la sociedad esta condicionado a un valor económico a cambio que se pueda ofrecer. Se trata de una sociedad de productores y consumidores, pero no de ciudadanos entendiendo su estatuto (el de ciudadano) como la comunicación al plano político-jurídico del estatus universal del persona moral libre e igual. La razón para legitimar el pragmatismo económico es la petición de principio siguiente: la ética de la productividad y cooperación social resulta ser “más congruente con los valores de los grupos dominantes”⁸⁷.

Como bien afirma Liborio Hierro, la ética de la productividad y de la cooperación social cierra el círculo argumental de Posner, y con el desnuda con claridad que la defensa de la riqueza como valor social preponderante “implica y promueve una amplia serie de valores cuyo carácter común es que todos ellos se derivan – de o sirven- para maximizar la riqueza; y la riqueza es valiosa [...] sobre todo para los ricos”⁸⁸. Pero, además, en nombre del pragmatismo de la racionalidad económica se desecha, sin mayores reparos, los principios de justicia basados en los valores de libertad e igualdad de una concepción de individuo como persona moral. Su propuesta alternativa es la reducción de la política y el Derecho a la certidumbre y simplicidad de las fórmulas matemáticas de las leyes económicas, que explicarían y anticiparían las conductas de los agentes económicamente racionales. Pero pide un costo moral altísimo y regresivo en términos de civilización, pues entrega la asignación y distribución de los *derechos morales básicos* –derechos, libertades, bienes y oportunidades- a los criterios de la racionalidad económica del mercado. En el marco de su sociedad presidida por el imperio de la racionalidad instrumental y de las leyes universales de la economía de mercado, los sujetos favorecidos son aquellos que ya lo han sido en virtud de la lotería natural del lugar de nacimiento, las aptitudes y talentos naturales, y por la lotería de la cuna socio-económica que otorga acceso a un abanico determinado de oportunidades de desarrollo. Siendo eso así, la suerte y la conveniencia de los intereses del más fuerte, y no un concepto moral de justicia, son las claves para la definición de los derechos y libertades de los individuos, y distribución de las oportunidades vitales para su ejercicio y desarrollo.

⁸⁵ Ibidem., pp. 381-382.

⁸⁶ Dworkin, Ronald, “A Reply by Ronald Dworkin”, ob., cit., p. 298.

⁸⁷ Posner, Richard, *Problems of Jurisprudence*, ob., cit., p. 391.

⁸⁸ Hierro, Liborio, ob., cit., p.36.

- El imperativo de la riqueza: una política sin Derecho, una política del pragmatismo.

El análisis científico-económico de lo político propone en el fondo una teoría legal sin Derecho, es decir, una en que su contenido es proporcionado desde fuera por los principios de la teoría económica, sus fórmulas y axiomas lógicos. Posición que, además, refuerza Posner en su adscripción a la teoría pura del Derecho de Kelsen, en especial en aquella afirmación del vienes sobre el contenido neutro del Derecho como consecuencia de su separación de la moral, destacando la reputación kantiana de Kelsen. De acuerdo con lo anterior, Posner entiende que el Derecho no es más que orden normativo respaldado por un poder coactivo para garantizar su eficacia. Por lo que, el carácter legal de una norma depende del respeto de los criterios formales de competencia y procedimientos previstos en la norma básica o fundamental para su creación. La neutralidad del contenido del Derecho y, por consiguiente, su apertura de contenido a todo, permite entender el por qué, Posner, abraza el positivismo de Kelsen. En él encuentra espacio para desplegar, sin objeciones morales, el pragmatismo económico de las fórmulas matemáticas de la teoría económica de la eficiencia. Sin embargo, y como bien apunta Ernst-Joachim Mestmäcker, la invocación kantiana de Kelsen es engañosa y distorsionada porque solamente coinciden en separar el Derecho de la moral como órdenes normativos. Pero Kant, no llega tan lejos como Kelsen en depurar totalmente al Derecho de contenido moral hasta el punto de identificar la justicia con el Derecho positivo. El Derecho positivo es una materia de la experiencia – empírica- y no necesariamente estará en armonía con los deberes categóricos de justicia. De modo que, para Kant los imperativos categóricos son deberes de justicia porque nacen de la capacidad legisladora de la razón práctica pura, que a partir del respeto de la dignidad y libertad de los individuos como seres autónomos, reconoce derechos inalienables que deben servir de orientación en la creación y aplicación del Derecho⁸⁹.

La apostilla kantiana es importante en relación con el uso, que de ella pretender hacer la racionalidad económica como parámetro normativo. En especial, la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. El análisis económico del Derecho sostiene que la eficiencia económica debe ser implementada a través de los medios que demanden la menor cantidad de recursos. En consecuencia, el análisis económico del Derecho prescribe fórmulas instrumentales idóneas para la consecución de un fin, que en términos kantianos son meras normas de prudencia, de habilidad o eficiencia. Pero, tal como dice Kant de los imperativos hipotéticos o de medios no es lícito derivar obligaciones sino, a lo sumo, consejos. Este alcance es del mayor interés, porque la teoría moral de Kant reserva exclusivamente a los imperativos categóricos el carácter de prescripciones obligatorias de conducta. Pues, tan solo los imperativos categóricos se basan en un punto de vista público y común representado por la coincidencia en el valor absoluto, objetivo y universal, de la común humanidad. Por tanto, los deberes categóricos de justicia son autónomos a la influencia de los intereses singulares, contingentes

⁸⁹ Mestmäcker, Ernst-Joachim, *A Legal Theory without Law*, Walter Eucken Institut, Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, N° 174, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, p. 54.

y relativos que dotan de contenido a los imperativos hipotéticos. Así pues, es valor absoluto, objetivo y universal el derecho originario del hombre a la libertad. Esta distinción es fundamental y no está limitada a la teoría de la razón práctica de Kant:

“Es aplicable siempre que debamos tratar con obligaciones estrictas particularmente con prohibiciones cuyo propósito sea la prevención de la comercialización. Existen derechos que son inalienables. Ser su propio dueño –el principio de autonomía– es la condición fundamental de una sociedad libre [...] El caso más obvio es la prohibición de la esclavitud sea a través del Derecho o de un contrato. Esto es más que una lección de la Historia. El principio de que en todas las relaciones el ser humano no debe ser reducido a medio y siempre tiene que ser considerado un fin en sí mismo define la esencia de la libertad individual”⁹⁰.

En resumen, la teoría económica y política de Posner rezuma lo que él denomina **pragmatismo del día a día** –*everyday pragmatism*– que supone un escepticismo absoluto sobre la posibilidad de alcanzar un acuerdo sobre una teoría de la justicia. Indeterminación que resuelve mediante la negación de la posibilidad de argumentar a favor de principios de moralidad-crítica de justicia política. No restando a los legisladores y jueces, mas que confiar en la guía del pragmatismo diario. El concepto de pragmatismo diario expresa una ruptura abrupta con los avances morales de la civilización moderna. Según se infiere de su explicación sobre el sentido en que toma el término en cuestión:

“He encontrado poco en el pragmatismo clásico Americano, o, también en las versiones ortodoxas o recusantes de la filosofía política del pragmatismo moderno, que el Derecho pueda utilizar. Sin embargo, el modo de ser pragmático, aquella cultura que Tocqueville describió, ha dado lugar a un pragmatismo diferente– que denomino “*everyday pragmatism*”– que tiene bastante que aportar al Derecho [...] Es uno que durante mucho tiempo ha sido y permanece en una forma de cultura no teórica de los Americanos, que encuentra sus raíces en los usos y actitudes audaces, dinámicas, progresista, competitivas, comercial, materialista, poco instruida, que coloca el énfasis en trabajar duro y salir adelante. Es una actitud que predispone a los Americanos a juzgar las propuestas según el criterio de aquello que funciona en término de valor económico personal y de evaluar los asuntos en base a sus consecuencias concretas para la felicidad y prosperidad personal(...)El pragmático tiene problemas en comprender el significado –preocupación de la filosofía moral– de que las cosas tienen una base o una naturaleza”⁹¹.

Su pragmatismo diario es una fórmula más, para plantear la maximización de la riqueza como único imperativo de la conducta humana que participa de la certidumbre y objetividad de las leyes de la ciencia económica, y, por tanto, libre de las indeterminaciones del resto de concepciones de justicia. La tesis del *pragmatismo diario* expresa un desinterés por lo que Isaiah Berlin denominó las preguntas fundamentales sobre ética, metafísica y política, que han comprometido el esfuerzo intelectual de los hombres a lo largo de los siglos. Todas las cuales dicen relación con la búsqueda de respuestas acerca del fundamento de la obligación política y, en consecuencia, de los temas centrales sobre libertad y autoridad, soberanía y derechos naturales, los fines

⁹⁰ Ibidem., pp. 46-47.

⁹¹ Posner, Richard, *Law, Pragmatism and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2003, pp. 49-50.

del individuo y del Estado, entre otros⁹². El interés intelectual sobre éstas interrogantes dio lugar a múltiples respuestas, muchas de ellas opuestas y diversas, siendo admitido de que no es posible arribar a una respuesta final. Pero, también, es cierto que esa actitud intelectual es la que ha dado fruto a ideas tan importantes como la necesidad de que el orden social y político se asiente en principios de justicia política basados en los valores de libertad e igualdad de la personalidad moral. En este orden de ideas, la posición pragmática de Posner con respecto a las **preguntas fundamentales** denota un rasgo de negación que para Isaiah Berlin, emerge en el siglo XX y denuncia como un grave retroceso:

“Por primera vez se considera que la forma más efectiva de afrontar éstas preguntas, particularmente aquellas que han confundido y a menudo atormentado a las mentes originales y honestas de cada generación, no es por la vía de emplear las herramientas de la razón [...] sino sencillamente las elimina. Y este método no consiste en removerlas por medios racionales –mediante la prueba por ejemplo, de que están fundadas en errores intelectuales o se trata de líos verbales o en la ignorancia- ya que aquello requeriría recurrir a métodos de argumentación racional o psicológico. Por el contrario consiste en anular de la conciencia del individuo aquellas preguntas insolubles que lo molestaban, como si se trataran de un mal sueño”⁹³.

El fragmento citado advierte sobre el signo contracivilizador que encierra el método que aboga por la eliminación en la conciencia de los individuos la importancia de las *preguntas fundamentales*. La pretensión de establecer esa falsa conciencia no es otra que la de imponer uniformidad y conformidad ideológica. Para ello, se debe denostar de obsoletas y antiguas las ideas centrales de la modernidad, como lo es la justicia política entendida como adecuada relación de la libertad e igualdad, en un modo tal que consiga crear en los individuos un estado de conciencia, que sea inmune a preguntas que puedan colocar en peligro la estabilidad del sistema⁹⁴. Es por eso que, Isaiah Berlin considera a ésta ideología más peligrosa que la de los pensadores elitistas que se plantean los problemas de la ética y política solamente negando la capacidad de la mayoría para resolverlos. El pragmatismo moralmente vacío entiende únicamente relevante los problemas de carácter técnicos. De este modo, todo aquello que esta fuera del ámbito del interés de la técnica –cuáles son los medios más eficientes hacia un fin empírico- tal como ocurre con los conceptos de *verdad, derecho o libertad*, exige que sean redefinidos desde el punto de vista de la única actividad reconocida como valiosa, a saber la organización de la sociedad al modo de una máquina que funciona fluidamente para satisfacer las necesidades de sus miembros⁹⁵. En una sociedad de tales características, los ciudadanos son ordenados de tal forma que no existan fricciones entre ellos, dejándolos solamente libres para que hagan un uso óptimo de los recursos que tienen a su disposición⁹⁶.

Si bien, Isaiah Berlin reconoce que la organización totalitaria de la sociedad ha tenido lugar en la constitución política de regímenes fascistas y

⁹² Berlin, Isaiah, “Political Ideas in the Twentieth Century”, *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, New York, 1969, pp. 21-22

⁹³ *Ibidem.*, p. 23.

⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 23-24.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 25.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 26.

comunistas, también aprecia un patrón similar en la creciente subordinación de la política a los intereses sociales y económicos⁹⁷. En efecto, propuestas pragmáticas como la de Posner, colocan en serio entredicho los anclajes morales de la modernidad que bregan por definir un marco de convivencia ajustado a los deberes de justicia legislados por la razón práctica, donde el individuo sea considerado un fin en sí mismo. Baste recordar al lector, los cuestionamientos que desde la perspectiva de la ciencia económica se formulan con respecto a la prohibición de la esclavitud, o de la aplicación de apremios ilegítimos o de tortura, o de la asignación y distribución de los derechos según sea funcional a la eficiencia económica, es decir, a la contribución de mayor riqueza global en la sociedad. La teoría del pragmatismo económico recae en los mismos defectos del utilitarismo: transforma al ser humano en un engranaje de un todo más importante: la máquina económica. Pero, con una diferencia importante, mientras que “el utilitarismo de Jeremy Bentham puede ser elogiado por su orientación hacia el tratamiento igualitario de las necesidades de las personas sin consideración si es rico o pobre. Bajo un sistema de maximización de la riqueza la utilidad que se privilegia es la del rico”⁹⁸.

No obstante, ambos planteamientos incurren en el error de considerar al individuo como direcciones independientes respecto de las cuales se puede distribuir beneficios y cargas, en pos de un fin contingente como es la eficiencia económica. Lo cual supone negar las relaciones morales que vinculan a los individuos en el marco de la unión social, y en cuya virtud acuerdan una moral pública que sea expresión de unos principios de justicia mutuamente reconocidos para la definición de sus instituciones y prácticas comunes. Pero que, además, revelan la aceptación de una determinada asignación y distribución de los derechos morales básicos, como base de una sociedad que se ajusta a unos criterios normativos de corrección y justicia política, que acordados mutuamente expresan una restricción recíproca de los intereses propios. Éstas restricciones que surgen del reconocimiento de una moralidad recíproca serían “aquellas que tendría una persona que tuviera que diseñar una práctica en la que fuera su enemigo quien hubiera de asignarle el lugar que en ella le corresponda”⁹⁹. Por lo tanto, los principios de justicia deben ser criterios normativos que condicionen la asignación y distribución de derechos y deberes, estableciendo límites con respecto a las soluciones de eficiencia económica, las que pueden ser altamente ofensivas al sentido ordinario de justicia. Límites éticos que desaparecen cuando todo queda sometido al denominado modelo económico del orden político racional.

⁹⁷ Ibidem., p. 27.

⁹⁸ Mathis, Klaus, *Efficiency Instead of Justice? Searching for the Philosophical Foundations of the Economic Analysis of Law*, translated by Deborah Shannon, Law and Philosophy Library, Volume 84, Springer, p. 203.

⁹⁹ Rawls, John, “Justicia como Equidad”, en *Justicia como Equidad: Materiales para una teoría de la justicia*, selección, traducción y presentación Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012, p. 84.

VI.- La devaluación del interés emancipador de los valores libertad e igualdad como fuentes de principios de justicia.

La ley científica de la racionalidad económica y su correspondiente modelo normativo del hombre económico, en el marco de la razón neoliberal representan coordenadas hermenéuticas de los valores libertad e igualdad. Éstos adquieren el sentido que les imprime la norma social de la competencia entre agentes económicos, dejando de ser fuente de deberes categóricos de justicia. De este modo, los fundamentos económicos de las relaciones políticas y sociales derogan el significado emancipador de los deberes de justicia categóricos de la humanidad. Siendo así, legitimada la fuerza como criterio normativo del orden social y político. Con la expresión *fuerza* deseo referir a un orden político de la sociedad, donde la asignación y distribución de los derechos, libertades y de sus respectivas oportunidades de ejercicio efectivo, es determinado sea por el ejercicio arbitrario del poder coercitivo, o por la magnitud de posesión de propiedad adquirida por medio de la competencia entre sujetos que son natural y económicamente desiguales. La fuerza es, así, incompatible con el interés emancipador de la humanidad concretado en la universalidad de origen de los derechos civiles y políticos, y la universalidad por equiparación de los derechos sociales

El análisis económico de las relaciones políticas y sociales intenta, por tanto, persuadir que la única racionalidad empíricamente cierta es la económica. Careciendo de sentido abogar por significados de libertad e igualdad diversos al que proporciona el *modelo del agente económicamente racional*. Siendo eso así, la libertad e igualdad queda limitada al reconocimiento formal de la igual capacidad para tomar decisiones conforme al orden y planificación racional de los intereses propios. La *razón neoliberal* disocia, de ese modo, los valores de libertad e igualdad de una comprensión de justicia política desde la norma categórica de la humanidad. Según la cual, las personas son fuentes de exigencia incondicionada de libertades y derechos hacia la sociedad, porque todas comparten un valor equivalente de personas morales libres e iguales. No obstante, la *razón neoliberal* disuelve dicho puente moral, y los derechos y libertades son transformados en fines externos al individuo cuyo acceso queda condicionado al ejercicio eficiente de su *racionalidad económica* dentro de un marco de *competencia* moderado por *reglas formales de justicia*. Dicho lo anterior, los derechos y libertades son convertidos en bienes de mercado sometidos a la regla distributiva de la escasez y, por ende, su asignación y distribución depende de la posesión de propiedad. En suma, libertad e igualdad son reducidas a meras categoría de reglas formales de justicia para la correcta aplicación de la norma de la competencia.

De acuerdo con lo anterior, el desafío del modelo económico del orden político racional yace en la subversión del significado de los valores libertad e igualdad como fuente de principios de justicia. La razón moral del imperativo categórico que fundamenta el derecho moral universal de todo hombre a la emancipación de toda forma de dominación injusta, es sustituido por la razón instrumental del imperativo económico que fundamenta la libertad como el derecho más amplio posible del arbitrio para elegir, planificar y perseguir los intereses particulares. Dicha transición hacia el predominio del imperativo

instrumental de la racionalidad económica por la *razón neoliberal*, ejerce una presión en trastocar el significado emancipador de la libertad e igualdad, afectando su encaje en la idea de bien común y justicia política ínsita en el lenguaje de los derechos humanos, que convive en las sociedades modernas.

De lo anteriormente expuesto, es posible inferir que la libertad e igualdad son conceptos cuyo significado dependen del contexto de estudio y justificación. Los que si bien no son excluyentes entre sí –pues no son dogmas- tampoco, éstos pueden invocar un valor equivalente al ser sometidos a una crítica moral. Siendo eso así, es posible argumentar la razonabilidad de optar por la primacía del significado de moralidad-crítica de la libertad e igualdad como fuentes legítima de principios de justicia acorde con la norma de la humanidad. En este orden de ideas, considero que la dispersión de sentidos sobre la libertad e igualdad es el origen de la tensión entre la razón política-económica y la razón práctica legisladora. De una parte, se encuentra aquella que relaciona ambos valores como dimensiones de la capacidad legisladora de la razón práctica, desde el punto de vista público y común de los vínculos morales recíprocos que impone la común humanidad. De otro lado, la libertad e igualdad queda condicionada a la legislación externa y universal descubierta por el análisis científico-económico de la sociedad y la política: la razón es mera administradora del inmanente orden económico de la sociedad. Las diferencias entre ambas ideas repercuten en sus propuestas de justicia, a saber:

Primero. La comprensión de la libertad e igualdad desde la perspectiva del criterio normativo del valor equivalente de los individuos como seres de fines, y, por tanto, fuente de exigencia de derechos y libertades. La racionalidad económica solamente reconoce la igualdad formal con respecto a la posesión de la capacidad para competir por propiedad –y, por tanto, por derechos y libertades- dentro de un marco definido por la desigualdad natural de capacidades y talentos;

Segundo. La libertad e igualdad como partes integrantes de la norma de la humanidad, son expresión del interés universal de los hombres por la emancipación. De ese modo, la posesión común de la humanidad es fuente directa de derechos y libertades primarios. Significa que su asignación y distribución debe hacerse conforme al valor equivalente de los hombres como personas morales: universalidad de origen para los derechos políticos y civiles, y universalidad por equiparación de los derechos sociales. Por su parte, en el modelo económico de análisis, el papel de la libertad e igualdad está limitado por la noción de agente económico. Solamente son fuente de reglas formales para la constitución de un *marco de juego limpio* dentro del cual se desarrolle la competencia de los agentes económicos en la persecución de sus intereses antagónicos. Los derechos y libertades básicos de la personalidad humana son tratados como bienes transables cuya radicación corresponderá a quien le conceda mayor valor, es decir, en favor quien disponga de mayor poder económico de negociación.

Por consiguiente, la cuestión central en disputa entre la justicia inspirada en los deberes categóricos de la personalidad moral, y la justicia de los principios teóricos de la ciencia económica corresponde a lo siguiente:

¿Corresponde a la norma moral de la humanidad o a la norma coactiva de la competencia, el lugar de centro de impulsión y modelador de las bases de justicia del orden político y social: asignación y distribución de los derechos, bienes económicos, y oportunidades?.

En este orden de ideas, la aspiración de la razón neoliberal de ocupar el lugar de principio de legitimidad del orden político y social contiene, a su vez, el interés ideológico de reinterpretar la libertad e igualdad, con un ánimo de trocar el sentido del lenguaje de los derechos humanos y la democracia. El interés ideológico se oculta en la *razón objetiva* del método científico y de la *ley científica de la racionalidad económica*. Para así, atribuir legitimidad (científica) al postulado ideológico de que la única libertad e igualdad es de carácter económico. Siendo así rechazado que la humanidad sea fuente de derechos y libertades incondicionadas a la posesión de propiedad. La objeción se funda en acusar que el argumento del valor absoluto y universal de la humanidad, como fundamento de la igualdad de los seres humanos como personas morales, es pura *metafísica* y extraño a la contrastación propia de la *racionalidad científica*. Por consiguiente, y recordando lo ya expuesto a propósito de Buchanan, es un sinsentido lógico sostener la igualdad de los hombres y, por extensión, la universalidad de origen y por equiparación de los derechos y libertades, al margen de la única racionalidad empíricamente cierta: la económica montada en la desigualdad natural entre los individuos. Es por ello que, la máxima concesión es aceptar una concepción de justicia truncada que incluya los derechos políticos y civiles, pero dentro de un marco limitado y condicionado a su funcionalidad para con el orden de la racionalidad económica y el modelo de agente maximizador de la utilidad individual. Situación que se hace patente en los derechos civiles, especialmente, en la discriminación basada en las leyes darwinianas de la selección de los más aptos según sea *aquellos que requiere el sistema*. Así, la definición de autonomía y libertad del individuo se difumina en la sociedad moderna:

“La supervivencia –o, digamos, el éxito- depende de la capacidad de adaptación del individuo a las coacciones que le impone la sociedad. Para sobrevivir el hombre es transformado en un aparato que en cualquier momento responde con la reacción adecuada a las situaciones perturbadoras y difíciles que conforman su vida [...] El proceso de adaptación es hoy deliberado y se ha convertido por ello en total”¹⁰⁰.

Pero también, la condicionalidad de los derechos a los imperativos pragmáticos de la ciencia económica se proyecta al espacio de los derechos políticos. Aspecto al que haré referencia en el próximo epígrafe respecto a la tensión entre la tecnocracia económica de la denominada democracia neoliberal, y el contenido material de la democracia vinculada a la moralidad legada del contractualismo ilustrado concretado en el lenguaje de los derechos humanos.

De este modo, la ideología de la *razón neoliberal* aceptará una teoría monista de los derechos políticos y derechos civiles. Pero, que se cierra a cualquier diálogo y entendimiento mutuo con una concepción de justicia distributiva encarnada en los derechos sociales. Dicha exclusión condiciona la concreción efectiva de la universalidad de origen de los derechos políticos y

¹⁰⁰ Horkheimer, Max, ob., cit., pp. 117-118.

civiles. Pues el contenido emancipador que portan, demanda la participación igualitaria en las condiciones materiales, y las oportunidades vitales generadas por la sociedad para el desarrollo de la individualidad. Por consiguiente, la única libertad reconocida y homologable para todos es de carácter negativo: ausencia de coacción externa sobre la persona. Es decir, la libertad por antonomasia del patrón *científico* del hombre económico.

- El conflicto sobre la concepción de libertad: el debate subyacente en la razón política neoliberal.

Friedrich von Hayek, es uno de los autores de mayor influencia en la construcción de la *razón neoliberal* y de su concepción de libertad e igualdad como reglas formales de justicia. Su defensa es un concepto de libertad exclusivamente negativo: autonomía inviolable frente a la coerción arbitraria de la voluntad de otro. Al Estado le corresponde una función mínima de garante de la libertad externa de los individuos, castigando el robo, fraude y la exacción ilegal, pues son coerciones externas ilegales a la libertad. De este modo, la violación a la libertad tiene lugar, cuando la voluntad arbitraria de un individuo busca someter a otro para impedirle actuar conforme a sus propias decisiones e intereses y, en consecuencia, obligarle actuar o no en una forma determinada¹⁰¹. Así dicho, la libertad es tan solo facultad para decidir y elegir fines específicos, planificar estratégicamente y elegir los medios para su concreción. La coerción es violación a la libertad porque implica subyugar a un hombre a la voluntad y deseos de otro. Es por esa razón que, para él existe una diferencia esencial entre los términos libertad y libertades:

“Aquella que se da entre una condición en que todo está permitido pues no está prohibido por una norma general, y una en que todo está prohibido ya que no está expresamente permitido”¹⁰².

El planteamiento de la libertad de Hayek recae en el mismo reparo que Locke acusa a Hobbes. La libertad es reducida a la ausencia de obstáculos externos para la persecución de los deseos e intereses propios. Situación que conlleva, tarde o temprano, a que los caprichos de uno conduzcan a la dominación del vecino. Se trata de un concepto de libertad ensimismada en los deseos individuales, que considera una constricción cualquier exigencia moral hacia los demás que no sea la de respetar ciertas normas de justicia conmutativa. Dicha versión de libertad contrasta con aquella basada en el principio estoico de que la libertad depende del imperio de la ley. Sea en el sentido de Locke de una Ley Natural, de Rousseau y sus principios de justicia de la Voluntad General del contrato social, o de los deberes de justicia de la ley moral de la razón pura práctica, de Kant. No obstante las diferencias metodológicas, en todos ellos rezuma un ajuste entre la libertad con exigencias morales de justicia, que se expresan en restricciones al deseo de satisfacción de los intereses racionales que definen nuestra concepción particular de vida buena. De este modo, en los autores citados subyace la premisa de que la libertad en la sociedad política depende de la vigencia y respecto de vínculos morales recíprocos entre los hombres. Dichos vínculos expresan un acuerdo

¹⁰¹ Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, Routledge Classics, London (UK), 2006, p. 12.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 18.

sobre coordenadas de moralidad pública, que establecen bases sociales de respeto y consideración, inherentes a la comunidad de vida propiamente humana. En ese orden de ideas, el acuerdo sobre dichos criterios de corrección y justicia miraría a un punto de vista público y común, que intenta armonizar la concurrencia competitiva de intereses singulares, múltiples y en oposición. La idea, así, de la máxima que relaciona la libertad al imperio de la ley, es que la oposición de intereses singulares sea resuelta conforme al diálogo y acuerdo en torno al punto de vista público del bien común de la ley moral autónoma, y no mediante la imposición de la norma de conveniencia del más fuerte.

Por su parte, Hayek reconoce la necesidad de someter la libertad individual a la observancia de principios de justicia, pero éstos corresponden a una versión limitada, trunca y funcional a su noción de libertad. En efecto, la justicia a la que se refiere es aquella de los principios de justa conducta individual¹⁰³ correspondientes a reglas iguales para todos con respecto al *juego limpio*, que deben observar los agentes sociales en sus relaciones de intercambio económico de bienes y servicios. El atributo que le asigna, de ese modo, a la justicia es la de dotar legitimidad a los resultados derivados de las interacciones de los individuos en el seno del mercado. Pues, si éstos observan las reglas de conducta, entonces, no puede ser dirigido reproche alguno en función de la justicia o no del resultado del tráfico mercantil. Hayek citando a Adam Smith homologa el mercado a un mecanismo similar a un juego, donde los resultados se deben a factores como la habilidad de los participantes, y/o el azar¹⁰⁴, los que escapan a la evaluación moral. Es precisamente, la indiferencia y hasta predilección de Hayek por una sociedad que distribuya, según la *fortuna*, las desigualdades de las posiciones sociales de partida y las capacidades y habilidades naturales¹⁰⁵. La libertad e igualdad queda atrapada en el devenir de la *suerte* con respecto a la asignación y distribución de las posiciones sociales de origen, y de las capacidades y habilidades naturales. Libertad e igualdad no son fuente moral de derechos, libertades y de oportunidades hacia la sociedad. Todo lo cual transforma en limitada su concepción de justicia. Porque, al final, la búsqueda sin impedimentos externos de la satisfacción de los deseos personales se resolverá conforme al criterio de selección de los más aptos y preparados. Arista que revela la ausencia de una preocupación por vincular su concepción de sociedad, con una que se ajuste a la capacidad de la razón para formar un sentido de moralidad y justicia independiente de las pulsiones de los deseos y

¹⁰³ Hayek, Friedrich, "Justicia social o distributiva", en *Derecho, Legislación y Libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Unión Editorial, Madrid, 2006, p. 271.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 271.

¹⁰⁵ "Así, pues, la conclusión a la que llevan nuestras consideraciones es que deberíamos reputar como el orden social más deseable aquel que elegiríamos si supiéramos que nuestra posición inicial en él la define simplemente la suerte (como el hecho de nacer en el seno de una familia). Puesto que el atractivo que esta posibilidad tiene para un individuo adulto depende probablemente de sus habilidades, capacidades y gustos particulares ya adquiridos, es mejor decir que la mejor sociedad sería aquella en la que quisiéramos poner a nuestros hijos si supiéramos que en ella su posición estaría determinada por la suerte [...] probablemente elegiremos el actual tipo de sociedad industrial, que no ofrece lo mejor a unos pocos, pero que mejora la perspectiva de una gran mayoría". (Hayek, Friedrich, "El orden de mercado o catalaxia", *ob.*, cit., p. 335).

preferencias del interés propio. Su justicia –la de Hayek- funciona más bien como un entramado que busca hacer más civilizada –sin violencia física ni amenazas- la lucha descarnada entre individuos formalmente iguales, pero desiguales, en la persecución e imposición de sus deseos. Al fin y al cabo, Hayek intenta legitimar algo que es un contrasentido, esto es, que la fuerza puede ser un punto sobre el que se yerga la construcción de un orden civilizado. Según lo anticipé en la introducción, es un contrasentido porque la fuerza –en cualquiera de sus formas- es la norma propia de la animalidad, y no de la humanidad.

Las reflexiones de Hayek apuntan al rechazo de extender el concepto de justicia hacia ámbitos que involucren deberes distributivos de la sociedad a favor de los sujetos menos favorecidos por el mercado. La razón de su negativa es la preservación de la libertad individual frente al riesgo de expansión del poder político. Para ello, recurre al argumento alarmista y excesivo de aventurar que si el fuego fatuo de la justicia social se considera un nuevo valor moral, ello implicaría cambiar radicalmente todo el carácter del orden social y sacrificar los valores, que han contribuido a mantenerlo en pie, especialmente la libertad personal¹⁰⁶. Todo lo cual conduciría progresivamente hacia un sistema totalitario. La relación que establece entre justicia social y deriva totalitaria se funda en la premisa siguiente: el mercado es un orden espontáneo –*catalaxia*- nacido del ejercicio de la libertad personal, y encaminado a la satisfacción de los intereses personales. El mercado sería la expresión del conocido adagio: nadie cuida mejor de sus intereses que uno mismo. En consecuencia, los malos resultados obtenidos en el mercado son responsabilidad exclusiva del individuo, siendo improcedente formular demandas de tono distributivo a la sociedad. Dicho lo anterior, el mercado se presenta como un instrumento neutral con respecto a los fines que deben perseguir los individuos, y la sociedad en su conjunto. La *Gran Sociedad* – como Hayek la denomina- es respetuosa de la libertad individual porque en el mercado no existe un acuerdo sobre fines comunes u de otro tipo, sino que éste hace posible la concurrencia y selección pacífica de los múltiples y distintos fines individuales a través de la asignación óptima de recursos limitados¹⁰⁷.

De acuerdo con todo lo dicho, Hayek considera que si se admite el concepto de justicia distributiva (social), ello implicaría atribuir poderes de intervención al Estado en el mercado debilitando, así, el orden espontáneo y derivando en una planificación de la sociedad. El término planificación se contrapone a *catalaxia*, el primero involucra un grupo de selecto de burócratas que decide cuáles son los fines y prioridades. Es un orden prescriptivo. En tanto que el mercado es el orden espontáneo, por antonomasia, de la libertad. Pero además, la interferencia estatal en el orden espontáneo del mercado tendría un efecto negativo en el progreso de las sociedades. Según Hayek, la combinación del principio de competencia y racionalidad económica de los agentes sociales, que adoptan sus decisiones de acuerdo a las señales del sistema de precios, costo y recompensas, incentivan y encaminan el espíritu al descubrimiento de nuevas y mejores oportunidades de desarrollo social. Sería

¹⁰⁶ Hayek, Friedrich, “Justicia social o distributiva”, ob., cit., p. 267.

¹⁰⁷ Hayek, Friedrich, “El orden de mercado o catalaxia”, ob., cit., pp. 315-316.

así, el espíritu de descubrimiento y progreso el que caracteriza a las sociedades que optan por privilegiar la libertad individual, entendida como ausencia de coacción arbitraria, y una idea de justicia solo entendida como normas de *fair play* iguales para todos.

Así pues, la sociedad para Hayek corresponde a un orden espontáneo que mantiene su condición en la medida que se respete la libertad individual – ausencia de coacción arbitraria- y la justicia formal de las reglas de conducta: normas del derecho de propiedad, el contrato y exclusión del fraude. Lo anterior supone que, salvo las normas positivas de justicia conmutativa, el resto de las reglas que rigen a los agentes sociales son las propias derivadas de los principios del orden espontáneo: competencia, sistema de precios y costos, y recompensas individuales. El orden espontáneo es, así, concebido al modo de un mecanismo de reloj que acciona correctamente conforme al principio general de funcionamiento¹⁰⁸ de la libertad individual e igualdad formal ante la ley. Su interferencia para modificar o corregir los resultados es un acto de coacción injusto pues implica crear un privilegio a expensas de otros. La preferencia por el orden espontáneo conlleva “la limitación de toda coacción a la aplicación de normas de recta conducta”¹⁰⁹ que sean igualmente aplicables a todos. De este modo, la relación que establece entre orden espontáneo con libertad individual, le permite decir que la atención por la sociedad a exigencias de justicia distributiva, sería al costo del sacrificio de los derechos civiles pavimentando el camino hacia una deriva totalitaria:

“El orden espontáneo debe ser sustituido por una organización dirigida racionalmente: el mercado como *cosmos* debería ser sustituido por una *taxís* cuyos miembros deberían hacer lo que se les mande. Éstos no podrían servirse de sus propios conocimientos para perseguir sus propios fines sin que deberán seguir los planes designados por sus gobernantes para satisfacer las necesidades preestablecidas. De donde se sigue que los viejos derechos civiles y los nuevos derechos sociales y económicos no pueden alcanzarse al mismo tiempo, sino que más bien son de hecho incompatibles; los nuevos derechos no se pueden imponer por ley sin destruir al mismo tiempo el orden liberal al que tienden los viejos derechos civiles”¹¹⁰.

La vinculación entre justicia social y derrotero totalitario es discutible a la luz de los Estados Sociales de Derecho extendidos desde el fin de la Segunda Gran Guerra. Sí me interesa apuntar, que el argumento de Hayek sobre la superioridad del mercado como instrumento de ordenación de los fines de la sociedad, oculta un descrédito hacia la función que le cabe cumplir al proceso político democrático en la concreción de criterios de corrección y justicia con respecto a la distribución de los cargos, posiciones y oportunidades vitales. Según Hayek, “la política no debe ser guiada por la lucha para alcanzar resultados específicos, sino que debe dirigirse a la formación de un orden global abstracto que asegure a los miembros las mejores posibilidades de alcanzar sus propios fines diferentes y en su mayor parte desconocidos”¹¹¹.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 332.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 332.

¹¹⁰ Hayek, Friedrich, “Justicia y derechos individuales”, *ob.*, *cit.*, p. 305.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 317.

El fin de la política se plantea como uno instrumental y funcional al estímulo de las fuerzas del mercado, ya que la política es planteada como un orden deficitario con respecto a la cantidad de información y circunstancias que puede procesar el orden espontáneo del mercado, en la tarea de asignar correctamente los recursos. El orden del mercado sería el único que posibilitaría una correlación pacífica de los fines individuales, mediante un proceso que beneficia a todos, debido a que las relaciones mercantiles fomentan la transmisión de los progresos del conocimiento que otros poseen, conectando la vida de los ciudadanos de cualquier rincón del planeta. Así, el orden de la *catalaxia* tiene una presencia global que comprende a casi toda la Humanidad; por lo tanto “los economistas pueden con justo título insistir en que lo que condice a este orden debe aceptarse como patrón según el cual juzgar todas las instituciones”¹¹².

Ciertamente, el argumento denota un abandono de la capacidad de formación de un sentido autónomo de moralidad y justicia por la razón, conforme el cual la estructura política y social se funde en vínculos morales recíprocos de respeto, consideración y amistad cívica. El paradigma de la sociedad neoliberal es una cuyos únicos lazos de unión son de carácter económico. “El elevado ideal de la unidad del género humano depende en última instancia de las relaciones entre las partes, relaciones gobernadas por la lucha por la mayor satisfacción de las propias necesidades materiales”¹¹³. La restricción de la Gran Sociedad al factor de aglutinamiento de los nexos económicos, trae a colación la advertencia de Aristóteles con respecto a la importancia de una base moral en el bien común de la justicia, como elemento de identidad de la ciudad¹¹⁴. Es una unión, que carece de la fortaleza de la amistad cívica, cuando ella apela a un centro público, objetivo y universal de referencia moral, en el que todos pueden coincidir en una base común (mínima) del bien humano: el respeto recíproco como personas morales libres e iguales. Esta comprensión económica de la libertad propicia una enconada respuesta de parte de Ralf Dahrendorf, quien le enrostra a Hayek de utilizar una teoría liberal limitada y truncada:

¹¹² Hayek, Friedrich, “El orden del mercado o *catalaxia*”, ob., cit., p. 316.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 315.

¹¹⁴ El fin de la polis, para Aristóteles, no puede ser identificado con otros de carácter parcial, tales como: la participación comunitaria de la propiedad, el deseo de vivir en comunidad, establecer una alianza para prestarse mutua defensa ante las amenazas externas, u obtener beneficios económicos derivados de transacciones comerciales. La ciudad no se reduce a una mera reunión de individuos, que comparten un territorio común para no perjudicarse a sí mismos y/o por los beneficios del intercambio mercantil. Entiende que aquellos son presupuestos que deben concurrir en una polis, pero no la definen, sino que por el contrario considera que le es connatural la existencia de un fin de empresa común. Es un bien que se corresponde a la preocupación por el mutuo cuidado de los unos con los otros, y de otorgarse una legislación que atienda al cultivo de la virtud y la convivencia justa. La polis está orientada al cultivo de la virtud, de ciudadanos justos, ya que lo importante en la ciudad son las buenas acciones que propendan a la utilidad común, y no la mera convivencia. Por eso, entiende que la polis es la entidad capaz de aportar los mayores beneficios al ser humano, en la medida que se edifique sobre la base de un acuerdo sobre lo bueno y lo malo, y de lo justo e injusto. La polis, así, promueve el desarrollo de las potencias naturales del hombre hacia la virtud. En consecuencia, la ciudad es una asociación de individuos cohesionada en torno a un fin común de participar de un orden justo que propicie las condiciones para una vida perfecta y autosuficiente, siendo ingrediente indispensable el cultivo de la amistad (Vid., Aristóteles, *Política*, ob., cit., pp. 83-84 (1280a-1280b)).

“Ciertamente, la libertad es la ausencia de coacción. Pero este es solamente uno de los lados de la imagen, el lado negativo y pasivo. Este lado negativo ha determinado con harta frecuencia, las cuitas y los miedos de los seres humanos, era lógico que así fuera. Sin embargo, la ausencia de coacción no es suficiente. El camino hacia lo desconocido, lo incierto y lo inseguro es, también, el camino hacia la ampliación de las oportunidades vitales del hombre [...] Solo desprecio me inspira esa actitud negativa autodenominada liberal y que, en realidad, apenas, si es otra cosa que la defensa de los intereses creados de los poseedores; la constitución de la libertad es solamente un libro medio liberal, falto de fantasía y de valor. El concepto activo de libertad que yo definiendo no permite descanso alguno antes de haber explorado todos los caminos para la ampliación de las oportunidades vitales humanas, y esto significa que no permite el descanso jamás. El liberalismo es, necesariamente, una filosofía del cambio”¹¹⁵.

Para entender la crítica que Dahrendorf formula a la libertad limitada de Hayek, es preciso explicar el significado que para él tiene el elemento activo del liberalismo y que denomina *oportunidad vital*. Es un concepto que lo construye a partir de lo que denomina presupuesto cierto de la naturaleza humana: su capacidad creadora, sus dotes para los hallazgos y descubrimientos, su talento para no ser solamente un medio, sino un agente y un autor de innovaciones¹¹⁶. Dicha capacidad permite que los seres humanos puedan atribuirle un sentido a la Historia que, entre los tantos posibles, considera que uno de los más fructíferos para su comprensión corresponde al de las oportunidades vitales. Las oportunidades son posibilidades de crecimiento individual para la realización de las capacidades, deseos y esperanzas, todas las cuáles están determinadas por las condiciones sociales. Dado lo anterior, considera que un sentido de la Historia consistiría en crear más oportunidades vitales para más seres humanos, toda vez que las sociedades ganan en calidad gracias a la capacidad que tienen de conseguir más oportunidades vitales para más seres humanos. La Historia se plantea, así, como un camino hacia fronteras nuevas, aunque llama la atención que lo importante no siempre son las nuevas opciones sino, también, el marco de referencia y vínculos que dan sentido a esas opciones. Todo lo cual hace posible que la Historia de la Humanidad, lejana e incierta, alcance una significación para los individuos en la medida que aumenta la libertad. La tarea de la libertad es ampliar las oportunidades vitales y buscar nuevas posibilidades. Si no existe esta búsqueda, no hay libertad. La libertad significa que somos capaces de sobrepasar, o de hacer a un lado aquellos obstáculos que impiden la evolución humana¹¹⁷.

En este orden de ideas, la tradición liberal y sus logros del Estado de Derecho y del imperio de la ley ha permitido la conquista y garantía de derecho a la libertad contra todas aquellas *ilbertades* que pueden provenir del ejercicio arbitrario o abusivo del poder político. Sin embargo, la concepción de justicia aupada en los valores de libertad e igualdad de la tradición liberal, no es ni puede ser considerados como un *fin del camino*. Por el contrario, le corresponde por imperativo de los mismos valores inaugurar otra, la de un liberalismo que considere la importancia de los cambios sociales en el ejercicio

¹¹⁵ Dahrendorf, Ralf, *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, traducción Ramón García Cortarelo, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 61-62.

¹¹⁶ Dahrendorf, Ralf, ob., cit., p. 26.

¹¹⁷ Dahrendorf, Ralf, ob., cit., pp. 26-29, 37 y 52.

efectivo del derecho a una igual libertad y emancipación de las formas de dominación política y social basadas en la fuerza del poder nudo de lo político y/o económico. Es necesario pasar de un liberalismo formal a uno sustancial. La extensión de la libertad e igualdad debe contemplar, además, la conquista en positivo de las chances de la vida de los hombres, y esta segunda etapa considera que es igualmente importante¹¹⁸.

Por lo demás, añadiría que no consigo comprender por qué habría de existir un riesgo de deriva totalitaria, si una sociedad opta por adherir a un orden social y político que considere la libertad e igualdad, desde la perspectiva de las demandas de los deberes categóricos de justicia de la segunda formulación kantiana: universalidad de origen y universalidad por equiparación. Dicho lo anterior, si una sociedad decide incardinar la política, el Estado y el Derecho en términos de acciones públicas que hagan posible la extensión de los derechos y libertades primarios en consonancia con el igual valor de los individuos como personas morales ¿puede aquellos ser susceptible de considerarse un estado de cosas irreconciliable e irresoluble con un orden liberal y, más aún, conducir indefectiblemente a un sistema totalitario?. Una negación cerrada y obtusa solamente puede encontrar explicación, en una concepción simplificada de liberalismo economicista, que reduce el Estado al cumplimiento de funciones exclusivas y mínimas de garante de la vida, la seguridad, y libertad de los propietarios. Una especie de guardián al libre juego crudo de la ley del más fuerte propiciada por una visión fanática de la libertad del mercado sin fronteras, y de la supervivencia de los más aptos¹¹⁹. Con justa razón, se puede señalar que se trata de posiciones con un alto grado de fundamentalismo que incuban un peligro práctico para la convivencia humana, sin perjuicio que su radicalidad esta condenada al fracaso absoluto¹²⁰.

En conclusión, me parece particularmente descriptivo y agudo el diagnóstico que Ernst-Wolfgang Böckenförde, hace sobre los principios del pragmatismo económico del capitalismo contemporáneo basado en una concepción liberal ortodoxa de la justicia política, anclada en una observancia sacra de las *reglas del juego del mercado*, como principio inmanente del orden político y social. Pero de consecuencias altamente deshumanizadoras:

“Como impulso determinante funge un individualismo egoísta, el interés por adquirir propiedades, innovar, y ganar dinero de parte de los involucrados, el cual constituye el motor y principio generador de todo el proceso; interés que no se dirige hacia un objetivo concreto preestablecido que pudiera fijar dimensiones y límites, sino hacia la propagación indefinida de sí mismo, hacia el crecimiento propio y el aumento de la riqueza. De ahí que haya que reducir o eliminar todas aquellas trabas y regulaciones que no vengán estrictamente impuestas por las premisas antes

¹¹⁸ Dahrendorf, Ralf, *El nuevo liberalismo*, traducción José María Tortosa Blanco, Tecnos, Madrid, 1982, p. 38.

¹¹⁹ Fernández García, Eusebio, “No toméis los derechos económicos, sociales y culturales en vano”, en *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas*, Año 3, Número 6, Madrid, 1998, p. 73.

¹²⁰ Fernández García, Eusebio, “Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamento de los derechos económicos y sociales”, en *Valores Constitucionales y Derecho*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Número 45, Dykinson, Madrid, 2009, p. 53.

mencionadas; el único principio regulador debe ser el libre mercado [...] La única misión del derecho y su garante, el Estado, es asegurar y mantener operativo dicho sistema de acciones en sus posibilidades de desarrollo; el derecho y el Estado son variables funcionales, no un poder previo organizador y limitante [...] El sistema se convierte en sujeto del intercambio, y de hecho lo es; la obtención de ganancias, la acumulación de capital, el incremento de la producción y de la productividad y la consolidación y la expansión en el mercado constituyen el principio motor dominante, cuya racionalidad funcional ordena y subordina, todo lo demás. Los individuos que trabajan son tomados en cuenta por el sistema únicamente en su capacidad para desempeñar ciertas funciones y como factores de costo. Cada vez que pueden ser reemplazados en sus funciones por máquinas y tecnología automatizada para ahorrar gastos, ello se considera como un imperativo racional y económico”¹²¹.

VII.- La razón neoliberal y la tecnocracia económica: el modelo político del orden racional económico.

El *modelo económico del orden político racional* trae aparejada una última consecuencia *contracivilizadora*. Según se ha dicho, la *razón neoliberal* expresa una aproximación al fenómeno humano de las relaciones sociales y políticas, desde el método científico de la racionalidad económica guiada por un ley científica-económica de rango similar a las leyes newtonianas de las ciencias naturales. De este modo, la ciencia económica a partir de la observación empírica de la conducta humana generaliza un cuerpo de principios sobre el comportamiento humano como agente económico. Siendo eso así, el patrón del agente económico se plantea como un modelo general de explicación y valoración de la conducta humana. La proyección del análisis económico a la esfera de las relaciones políticas y sociales se transforma, de ese modo, en modelo normativo para enjuiciar la *racionalidad* del orden político de la sociedad. Así dicho, los sistemas sociales y políticos que se ajusten al modelo normativo de la *razón neoliberal* serán considerados *racionales* y *justos*. La *razón neoliberal*, de esa manera, se constituye en la expresión de un modo específico de atribución de significado a los valores libertad e igualdad, como fuentes de principios de justicia político.

Sin embargo, lo particular de la razón neoliberal es su predilección por la norma de competencia como motor articulador de la estructura política de la sociedad. Se ajustan a la *razón* los modelos de equilibrios sociales y políticos conseguidos conforme a la dinámica de las relaciones de *fuerza* entre actores formalmente iguales –porque todos poseen racionalidad económica- pero natural y económicamente desiguales. El culto a la norma de competencia por la razón neoliberal se basa en la creencia de que ella estimula la creatividad y los valores del autogobierno de sí y responsabilidad individual. Todas características que habrían contribuido, en su conjunto, al progreso material extraordinario de las condiciones de la vida moderna. De este modo, la *razón neoliberal* establece un marco condicionado por el interés técnico de la dominación de la naturaleza y la sociedad por mor del crecimiento y acumulación de riqueza.

¹²¹ Wolfgang-Böckenförde, Ernst, “Solidaridad. ¿En qué falla el capitalismo? Falla en su idea matriz instrumentalista y la fuerza que ésta tiene para convertirse en sistema. Hay que modificar su punto de partida”, traducción Fabio Morales, en *Retórica de la Crisis*, Humboldt 155, Goethe-Institut, República Federal de Alemania, 2011, p. 53

El predominio del interés técnico de dominación social de la *razón neoliberal* deja sin espacio a un aspecto de identidad de lo humano: la racionalidad comunicativa¹²². Es la interacción social mediada a través del lenguaje en cuya virtud los hombres pueden acordar normas morales de comportamiento cuya construcción escapa del marco estrecho del *lenguaje de la técnica*. De este modo, el lenguaje denota la capacidad humana de arribar mediante un consenso racional y razonablemente justificado a criterios normativos de corrección y justicia política. Sin embargo, el análisis científico-económico de la política y la sociedad posiciona *falsamente* a los imperativos de la racionalidad económica más allá del plano ideológico. Sería un *programa racional* y, en consecuencia, es una fuerza de reforma social que condiciona al resto de las instituciones políticas y sociales a que sean funcionales al *programa racional*. El interés técnico de dominación social producto de la apología de la supremacía científica de la norma de competencia, desnuda la pretensión de la *razón neoliberal* de colonizar todas las dimensiones humanas. “Los criterios de racionalidad técnica, los criterios de productividad, llegan a invadir y dominar el comportamiento humano aún dentro de los sectores más íntimos, más humanos”¹²³. El resultado para Habermas, es una estructura política y social que legitima “la opresión institucionalizada de unas clases por otras desde la organización misma del sistema productivo y no directamente desde una interpretación mítica o religiosa de la estructura política en cuanto tal”¹²⁴. La colonización de la razón neoliberal es un producto del uso del método científico como paradigma de expresión de la razón, y, por tanto, se niega a sí misma como ideología. Se presenta como un hecho puro y objetivo de la ciencia:

“[Es] una racionalidad global que funciona como una evidencia ampliamente compartida, que es del orden de la lógica de partido sino de la técnica, supuestamente neutra ideológicamente, del gobierno de los hombres [...] El neoliberalismo, cuando inspira políticas concretas se niega a sí mismo como ideología porque es la *razón misma*”¹²⁵.

La razón neoliberal, de ese modo, se asume a sí misma como una *pragmática general* que está por sobre las argumentaciones ideológicas. La competencia, la eficacia y eficiencia, y la productividad, son dispositivos prácticos de gestión neoliberal de los individuos, y que no son ni de derechas ni de izquierda. Son los únicos posibles en un *orden racional*. Por lo tanto, el papel reservado al Estado neoliberal no es otro que intervenir activamente en aras de conservar y adaptar el principio de competencia al marco político y social. Es el mandato de la *racionalidad empírica*: la económica. La intervención estatal pasa a ser una cuestión fundamental para el papel hegemónico de la *razón neoliberal* en la constitución social y política. Pero, se trata de una intervención, que ya desborda el análisis, que en la década del '70 del siglo pasado realiza Habermas en su célebre obra *Problemas de*

¹²² Habermas, Jürgen, “Ciencia y Técnica como <<ideología>>”, ob., cit., pp. 77-78.

¹²³ Ureña, Enrique M., ob., cit., p. 78.

¹²⁴ Ibídem, p. 79.

¹²⁵ Laval, Christian, y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, traducción Alfonso Diez, Primera edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2013, pp. 244-245.

*legitimación en el capitalismo tardío*¹²⁶. Allí el autor argumenta que la intervención estatal esta orientada a la mitigación de las externalidades negativas derivadas de la opción por la dinámica de la *racionalidad económica* como principio de organización social. Según él, la política estaría condicionada a las limitaciones estructurales del principio capitalista de la sociedad, y, en consecuencia, la política queda subordinada a cumplir un papel de carácter negativo:

“El objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades y la evitación de los riesgos que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a la realización de fines prácticos, sino a la resolución de cuestiones técnicas”¹²⁷.

El proceso político queda reducido al cumplimiento de “tareas técnicas resolubles administrativamente, de forma que las cuestiones prácticas quedan fuera”¹²⁸. La tarea de la política, así, habría quedado desplazada desde la órbita comunicativa orientada a la discusión pública de los criterios normativos de justicia política y social, hacia la preocupación por la solución de cuestiones de carácter técnico destinadas a asegurar la estabilidad del sistema económico capitalista, ocultando las contradicciones entre los valores de libertad e igualdad y el signo de injusticia de la dominación política y social. El objetivo perseguido es evitar el control político ciudadano de las decisiones adoptadas por los poderes democráticos, y, con ello, impedir la discusión pública de las decisiones políticas, desde la perspectiva de una racionalidad moral-crítica que controvierta la transformación de la política en técnica. De este modo, la limitación de la formación democrática de la voluntad aparece como un resorte lógico de protección del sistema económico y, por cierto, un medio para disimular las contradicciones entre el uso de los valores libertad e igualdad, y la realidad de una dominación política y social desigual e injusta. Además, la exclusión que experimenta la acción comunicativa es, precisamente, sobre aquellos “criterios (morales) que solo podrían ser materia de una formación democrática de voluntad política”¹²⁹. Como bien apunta, Enrique Ureña:

“La repolitización del marco institucional en las sociedades capitalistas avanzadas desbanca así a la política de una orientación hacia la solución de problemas *morales*, que sólo son susceptibles de tratamiento mediante la racionalidad *comunicativa* o simbólica, para reducirla tendencialmente a una ocupación con problemas que sólo pueden ser tratados desde una racionalidad *técnica*”¹³⁰.

El desbordamiento del análisis de Habermas, en las sociedades actuales gobernadas por la *razón neoliberal*, es consecuencia de que ya no es posible sostener, que el retiro de la política al terreno de lo técnico, sea por mor de asegurar un crecimiento económico que permita sostener un programa de prestaciones sociales y económicas mitigadoras de las externalidades negativas del capitalismo. Dichas prestaciones son consideradas, ahora, por la *razón neoliberal* incompatibles con las virtudes y exigencias morales que la

¹²⁶ Vid., Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, traducción José Luis Etcheverry, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 84.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 85.

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ Ureña, Enrique, ob., cit., p. 83.

norma social fundamental de la competencia, que yergue al hombre como un ser libre, autónomo y responsable de sí mismo. De este modo, aparece en la razón económica una intención de mayor amplitud que, ahora, aspira al sometimiento la totalidad la dimensión práctica a la norma fundamental de la competencia. Como bien dice Christian Laval, “la competencia es, en materia social, la *norma*. Va de par con la libertad. No hay libertad sin competencia, no hay competencia sin libertad. La competencia es el modo de relación interindividual que, al mismo tiempo, es más conforme con la eficacia económica y con las exigencias morales que se pueden esperar del hombre, en la medida que permite afirmarse como un ser autónomo, libre y responsable de sus actos”¹³¹. La tecnocracia económica de la política es, así, el punto culmen de la integración en todas sus dimensiones, de la competencia como norma fundamental del sistema social.

- La norma fundamental de la competencia: sustitución del estatus de ciudadano-democrático por el estatus de ciudadano-consumidor.

De acuerdo con lo anterior, la *razón neoliberal* incuba un proceso de deconstrucción de los valores libertad e igualdad del estatus de persona moral políticamente comunicado al estatus jurídico de ciudadano democrático libre y con igualdad de derechos. En efecto, la defensa por el neoliberalismo de la competencia como principio vertebrador del orden social y político, trae consigo la disociación absoluta del individuo con su *espacio vital*. En el sentido que, los espacios de libertad de acción y oportunidades vitales solo dependen de la acción laboriosa del hombre, que asume la gestión de sus propios riesgos. En consecuencia, el hombre neoliberal es autosuficiente, no le debe nada a la sociedad, ni ésta a él. La libertad e igualdad dejan de ser entendidos como expresión de la individualidad entendida como agencia moral. Es sustituido por la libertad e igualdad de los seres humanos como agentes de competencia. La diferencia impacta en el concepto de ciudadanía como estatuto de derechos. En la primera aproximación, la ciudadanía dice relación con una concepción de los derechos vinculada al compromiso de los miembros de una comunidad política, de acordar términos justos de asociación y cooperación, que garantice una base igualitaria de todos aquellos bienes necesarios para el desarrollo de la personalidad moral libre e igual. Dado lo anterior, la concreción de la libertad e igualdad como principios de justicia, y consecuentemente en derechos políticos, civiles y sociales, expresa una noción de derechos que trasciende la mera exigencia de un interés individual hacia otro. Sino más bien, los derechos del estatuto de ciudadano concretan una dimensión colectiva de la justicia que se expresa en su vinculación con el derecho de participación de los ciudadanos en el proceso político democrático. Como bien apunta Richard Bellamy:

“La asociación de los derechos con los derechos de los ciudadanos en democracia, con la ciudadanía en sí misma da forma al derecho de derechos, porque es ‘el derecho a tener derechos’ –la capacidad de institucionalizar los derechos de los ciudadanos en un modo igualitario”¹³².

¹³¹ Laval, Christian, y Dardot, Pierre, ob., cit., p. 122.

¹³² Bellamy, Richard, *Citizenship. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 15.

De este modo, el estatuto de derechos de ciudadanía evoca un compromiso de los miembros de la comunidad política, con una determinada dimensión colectiva de justicia, que reconoce la reciprocidad que merecen en su respeto y consideración como seres de fines. Siendo la participación política igualitaria el espacio del que dependen los demás derechos: civiles y sociales. Los derechos son consecuencia de la concurrencia y consenso racional y razonablemente justificado entre los propios ciudadanos. Sin embargo, la *razón neoliberal* disuelve la relación entre dimensión colectiva de los criterios normativos de justicia y equidad pública, con la concreción de los valores libertad e igualdad mediante la participación política democrática. Se impone el paradigma de la ineficiencia de la *arena política* como mecanismo articulador de los derechos y libertades individuales. Consecuentemente, se aboga por un enfoque del ciudadano menos político y más consumidor, manifestándose en la convicción social sobre la *suficiencia* de la *justicia* afincada en la competencia y el *value for money*. La ciudadanía deja de ser un estatuto de derechos, que sea expresión del acuerdo racional y razonable de una sociedad para con el criterio normativo del derecho a un respeto y consideración recíproco como persona moral. La ciudadanía se diluye en esferas desiguales de derechos y libertades condicionadas por las capacidades desiguales de los hombres para procurar oportunidades vitales y bienestar mediante la competencia. Así dicho, la democracia y el derecho de participación política queda *suspendido* como espacio público de construcción de un consenso racional y razonable de la dimensión colectiva de justicia, que sea congruente con la concepción de persona humana perteneciente a su dominio propio: el reino de los fines. La justicia y los derechos en la *razón neoliberal* no son fruto de la colaboración y acuerdos que los individuos puedan concretar dentro del proceso político democrático. Sino se impone el principio de competencia como *norma fundante de la sociedad* que determina el *quantum* y calidad de justicia y derechos, que cada ciudadano merece:

“La ciudadanía ya no es definida como participación activa en un bien común propio de una comunidad política, sino como una movilización permanente de individuos que deben comprometerse en contratos y emprendimientos de toda clase con empresas y asociaciones, para la producción de bienes locales que den satisfacción a los consumidores. La acción pública debe dirigirse ante todo a instaurar las condiciones favorables para la acción de los individuos, orientación que tiende a disolver al Estado entre el conjunto de los productores de <<bienes públicos>>”¹³³.

La concepción de sociedad de la *razón neoliberal* es una de ciudadanos-consumidores, que están orientados por el principio del costo-beneficio, y una concepción de justicia conmutativa propia de las transacciones mercantiles. El ciudadano-consumidor busca una correlación más directa, semejante a la que gozan en el mercado como consumidores, entre lo que pagan y reciben a cambio. En consecuencia:

“El ciudadano-consumidor está predispuesto a la aceptación de la privatización gradual, de la mayoría de los hasta ahora servicios públicos, tales como salud, educación e incluso la policía. La privatización socava las actitudes cívicas, tanto porque los bienes y servicios públicos sean proporcionados por agentes privados, lo que en ciertos casos puede traducirse en ganancia en términos de eficiencia

¹³³ Laval, Christian, y Dardot, Pierre, ob., cit., pp. 241-242.

comparado con la provisión pública, sino por el hecho de que éstos bienes pasan a ser percibidos como bienes privados de consumo mas que una responsabilidad colectiva, que debiera por derecho ser proporcionada a todos los ciudadanos de modo igualitario. Por lo que, si una familia tiene un seguro de salud privado y no utiliza la educación pública estará menos inclinado a contribuir públicamente para su provisión a los demás¹³⁴.

La idea de justicia de la *razón neoliberal* se revela, de este modo, en contraposición con el lenguaje de los derechos humanos subyacente en el concepto democrático de ciudadanía. Pues éste demanda un principio de colaboración, de sentimiento de solidaridad y de estima hacia el otro, propio de una justicia distributiva de la riqueza, desde lo más ricos a los más pobres, que sirva de corrección a las desigualdades naturales y socio-económicas entre los individuos. En consecuencia, la promoción de la *racionalidad económica*, la *competencia* como fuente de bienestar y el *value for money*, desencadena un proceso de separación y desintegración social, de parte de los *más ricos* que deciden procurarse por sí mismos bienes como salud, educación, seguridad, etc. En este orden de ideas, la *razón neoliberal* actúa como un potente disolvente del concepto de ciudadanía-político que “involucra un grado de solidaridad y reciprocidad entre los ciudadanos. Pues, éstos necesitan reconocerse como socios iguales dentro de una empresa colectiva en la que comparten tanto los costos como los beneficios”¹³⁵. Sin embargo, la promoción de la racionalidad económica como principio rector del orden social y político ha dado lugar a que en los últimos 30 años la diferencia entre ricos y pobres sea abismal¹³⁶. Dando pie a que “éstos dos grupos paulatinamente hayan llegado a vivir en mundos diferentes, en el cual el rico considera al pobre un problema que debe ser contenido, mas que a un conciudadano dentro de un sistema compartido de cooperación social”¹³⁷. Conforme a lo anterior, la racionalidad neoliberal no implica únicamente un cuestionamiento de la fase social de la ciudadanía. Sino que además, “abre la vía a un cuestionamiento general de los fundamentos de la ciudadanía *en cuanto tal*, ya que la historia ha hecho que aquellos derechos y estos fundamentos sean solidarios entre sí”¹³⁸. En efecto, la racionalidad estrictamente empresarial contempla como

¹³⁴ Bellamy, Richard, ob., cit., p. 115.

¹³⁵ Ibídem, pp. 114-115.

¹³⁶ Vid., Majó, Joan, “El escándalo y sus causas”, columna de opinión *El País*, 22 de enero de 2014, disponible en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/01/21/catalunya/1390330494_274339.html (última visita 31 de marzo 2015).

¹³⁷ Ibídem., p. 116.

¹³⁸ Laval, Christian, y Dardot, Pierre, ob., cit., p. 388. Los autores se refieren al concepto de ciudadanía moderna como estatus de igualdad de derechos entre los miembros de una comunidad política. Es una noción que, además, al interior de la sociedad cumple la función de ideal normativo, que ha servido de motor de impulso a la Historia de los derechos ciudadanos dando forma a los regímenes democráticos. La que sería responsable de presentar a la ciudadanía como un estatus integrado por tres elementos: civiles, políticos y sociales, los que en su conjunto describen un fundamento común y solidario entre sí: el derecho igualitario a compartir plenamente la herencia social, y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad. Asimismo, éste fundamento común y solidario (o de justicia) en la Historia de los derechos civiles, políticos y sociales, permite situar a la ciudadanía como un estatus de igualdad de derechos asociado a la igualdad básica o esencial de la condición humana (Vid., Marshall, T.H., y Bottomore, Tom, *Ciudadanía y clase social*, traducción Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 20 y ss.).

único criterio de validación el principio de justicia conmutativo de las transacciones mercantiles: *la sociedad no le debe nada a nadie sin nada a cambio*. Lo que, además, significa una mutación y desimbolización de la política, pues ésta ya no identifica la democracia liberal con principios morales y jurídicos distintivos en cuanto a régimen político en sí. La lógica de la captación por el método de análisis económico del concepto de *razón* conduce a “borrar las diferencias entre regímenes políticos, hasta el punto de relegarlos a una relativa *indiferenciación*, la cual amenaza *in fine* hasta la pertinencia de la noción de <<régimen político>> heredada de toda la tradición clásica”¹³⁹.

- La democracia neoliberal y la técnica racional-económica de gobierno: una política sin *romanticismos*.

Con todo lo dicho, la desintegración de la dimensión colectiva de la justicia subyacente en el concepto ciudadanía frente a una razón premunida de la *neutralidad ideológica* del método científico, es un ataque importante a los principios del contractualismo moral ilustrado, que nutren a la democracia liberal. Pues, el modelo económico de análisis de lo político encubre en el método científico y su ley universal del *hombre económico* una ideología tecnocrática y, por ende, del gobierno o influencia de una elite de expertos. La *razón neoliberal* encarnaría un pretendido conocimiento científico que justifica el ejercicio del poder al margen de la concepción tradicional de la política entendida como diálogo, conflicto o pluralidad, que propende a la búsqueda de acuerdos entre los ciudadanos. Esto significa que la *nueva razón* del análisis económico se postula como un *saber* o *conocimiento* que contiene las coordenadas metodológicas certeras y eficaces para la búsqueda de las soluciones a los problemas sociales y económicos de cualquier sociedad. La ideología neoliberal es, por tanto, claramente tecnocrática pues considera que el poder político y social debe ser ejercido por aquellos que poseen el *saber* propio de la *razón* que determina el funcionamiento del orden establecido. Así dicho, el lugar que ocupa la *razón neoliberal* es propio del horizonte máximo al que puede aspirar el orden social y político, y, por tanto, sus principios estructurales racionales quedan al margen de la discusión y crítica pública, por parte del control político ciudadano. De esta manera, la *razón neoliberal* como vector del orden político y social participa de una de las características centrales del pensamiento tecnocrático, que lo acompañan desde su origen platónico. La desconfianza en la capacidad del *pueblo* para gobernarse a sí mismo y encaminar el orden hacia uno del progreso moral y material. Pero además de su concepción elitista del poder, la *razón neoliberal* hace suya una noción de *determinismo tecnológico* conforme al cual la aplicación de los postulados del conocimiento técnico se hace siguiendo una *técnica racional de gobierno*, que depara el arribo de la sociedad hacia un mundo mejor. El neoliberalismo participa, de ese modo, del rasgo clásico de la tecnocracia:

“Se creía que las leyes de la ciencia y de la técnica llevaban en sí sus *propios* fines o metas, que únicamente podían ser buenos. Por lo tanto era posible

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 389.

concentrarse en las técnicas o <<medios>>, en la seguridad de que los <<fines>> estaban por encima de toda duda y de que se cuidarían de sí mismo”¹⁴⁰.

La elevación de la *racionalidad económica* al sitial de ley científica de explicación y justificación normativa del orden social y político, expresa la relación entre *positivismo* e ideología *tecnocrática*. Según se comentó, el positivismo se caracteriza por identificar en las leyes de la ciencia, la expresión de un *conocimiento* fundado en principios ciertos y determinados, y, por ende, es ajeno a la contingencia de la mera opinión. Sería portador de un poder explicativo de las causas de todos los procesos sociales, naturales y físicos. En consecuencia, la ciencia generaliza los fenómenos sociales y naturales en un cuerpo normativo de *conocimiento* apto para el desarrollo de técnicas de control y dirección. “Desde esta perspectiva, la política pasa a un lugar secundario en detrimento de la ciencia, dejando en manos de los expertos conocedores de las leyes de la ciencia la dirección del progreso humano. De este modo, el positivismo puede ser tachado de cientificista en la medida en que parece sugerirnos que todo problema puede lograr una solución objetiva y políticamente neutral si es enfocado de manera científica. Este mensaje del positivismo comtiano lo vincula con la ideología tecnocrática”¹⁴¹.

Sin embargo, el rasgo más preocupante de la ideología tecnocrática de la *razón neoliberal* radica en su *idea regulativa del orden social y político*. A partir de la ley científica del *hombre económico* y su *racionalidad económica* los criterios normativos de las relaciones políticas y sociales son expresión de un *realismo* acerca de cómo el hombre verdaderamente es. El objetivo consiste en elaborar una *política sin romanticismos*¹⁴² que hace propia la observación de Maquiavelo por la preferencia hacia el realismo político, ante que a las concepciones idealizadas del hombre, la sociedad y política¹⁴³. La referencia a Maquiavelo se justifica en cuanto que el orden político y social *racional* del modelo de análisis económico participa del enfoque *realista* de la política inaugurado por el florentino. Es un estudio científico sin las mixtificaciones de la imaginación acerca de cómo *debiera ser* el orden político y social. De este modo, el modelo económico de organización de la política de la sociedad rinde tributo a la reflexión política, como ciencia objetiva desvinculada de la moral, que recoge la secularización de la vida política y del predominio de los valores de éxito, eficacia y bienestar. La política es, así, concebida como instrumento pragmático que conoce las “limitaciones y obstáculos a que se enfrente la

¹⁴⁰ Elliot, David y Elliot, Ruth, *El control popular de la tecnología*, traducción Carlos Gómez González, Edición Gustavo Gili, Barcelona, 1980, pp. 83-84.

¹⁴¹ Valencia Saiz, Ángel, “La teoría política en la era de la tecnocracia”, ob., cit., p. 426.

¹⁴² Véase, Buchanan, James M., “Una política sin romanticismos: esbozo de una teoría positiva de la elección pública, y de sus implicaciones normativas”, *El Análisis Económico de lo Político. Lecturas sobre la Teoría de la Elección Pública*, ob., cit., pp. 105-133.

¹⁴³ Célebre es el consejo que Nicolás de Maquiavelo dirige a Lorenzo El Magnífico, en el capítulo XV, con respecto a cuál debe ser el comportamiento y el gobierno de un príncipe con respecto a súbditos y amigos: “Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación” (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción Miguel Ángel Granada, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 95).

acción humana, estableciendo claramente los fines de la actividad pública, y arbitrando los medios más adecuados para conseguirlos con el auxilio del análisis racional y de la experiencia práctica, la política ya no será hija del confuso mestizaje entre principios generales y voluntarismo privado, sino que se convertirá en una ciencia objetiva y aplicada, sistemática y eficaz, que permita aprender unas técnicas específicas para dominar y controlar el objeto de su estudio con un mínimo de error y sin desperdiciar energías¹⁴⁴.

El *realismo político* que inspira a la *razón neoliberal* compromete los fundamentos morales de la razón democrática-liberal, propiciando una concepción sobre el gobierno y la política como simple administración tecnificada, o *buena gobernanza*, en “detrimento de las consideraciones políticas y sociales que permitirían poner de manifiesto, al mismo tiempo, el contexto de la acción pública y la pluralidad de las opciones posibles”¹⁴⁵. Como ya se apuntó, la tecnocracia económica no reconoce ni acepta la concurrencia igualitaria de otras concepciones plausibles de sociedad y, mucho menos, que éstas sean la expresión del uso público de facultades morales autónomas de la razón. De este modo, la democracia es vaciada de contenido y convertida en tan solo un método de competencia y elección de elites gobernantes. La agenda política y pública queda comprimida al *programa racional* de los criterios científico-normativos del método económico. Con justa razón Jürgen Habermas, afirma respecto a las democracias de las sociedades del capitalismo tardío, lo siguiente:

“No se define por el contenido de una forma de vida que hace valer los intereses generalizables de todos los individuos; ahora no es más que el método de selección de líderes y de los aditamentos del liderazgo. Por democracia ya no se entienden las condiciones en que todos los intereses legítimos pueden ser satisfechos mediante la realización del interés fundamental en la autodeterminación y la participación; ahora no es más que una clave de distribución de recompensas conformes al sistema, y por tanto un regulador para la satisfacción de los intereses privados; esta democracia hace posible el *bienestar sin libertad*”¹⁴⁶.

Llegado a este punto, preciso es recordar que uno de los principios centrales del orden político y social de la *racionalidad económica* consiste en considerar el mecanismo de intercambio voluntario mercantil, como paradigma de expresión y protección de la libertad individual. Dicho compromiso con la figura del contrato mercantil encierra la asunción de que el único ordenamiento jurídico acorde con la libertad individual, es el Derecho civil y/o mercantil. Esta relación de la libertad individual con los principios informadores del Derecho marca una diferencia central entre el liberalismo de Locke y el pensamiento neoliberal, por ejemplo de Hayek. El pensamiento liberal de Locke reconoce en el principio del consentimiento de la mayoría del pueblo la regla que obliga a todos los miembros del cuerpo político. Siendo su límite una concepción de los derechos y libertades vinculada al precepto fundamental de la Ley Natural: el deber de conservar la propia humanidad y la de sus conciudadanos. La sujeción del poder político del pueblo a la dimensión de moralidad pública de la

¹⁴⁴ Martínez Arancón, Ana, “Estudio Preliminar”, en *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo, traducción Helena Puigdomenech, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 1993, pp. XV-XVI.

¹⁴⁵ Laval, Christian y Dardot, Pierre, ob., cit., p. 386.

¹⁴⁶ Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ob., cit., p. 204.

Ley de la razón, le permite afirmar que el *Gobierno Civil* debe ejercer el poder para promover el bien común consistente en el respeto de los vínculos morales recíprocos de la Ley natural. Pues éstos definen la base moral de la sociedad política: la comunidad propiamente humana. Sin embargo Hayek, vacía de contenido teleológico al poder político, no existen más bienes que aquél que los propios individuos se fijen y consigan en las relaciones de intercambio privadas. Con lo cual el *bien común* es representado como un medio, esto es, un orden abstracto de reglas de conducta justa en la búsqueda de los individuos de sus fines propios. La digresión anterior tiene incidencia con respecto al concepto general del liberalismo, en tanto ideología orientada a la limitación del poder político. En efecto, para el liberalismo de Locke, el principio de legitimación teleológica del poder del cuerpo político y del *Gobierno Civil*, es un límite del poder que incluye en sí misma una órbita de actuación distinta a los principios del Derecho privado, que se fundamenta en la promoción del bien común de los vínculos morales recíprocos que constituyen lo propio de la comunidad humana, y que son prescritos por la Ley de la razón. El neoliberalismo, por su parte, considera que no existe una legitimación teleológica del poder político basada en un bien común, que justifique un orden jurídico público fundado en principios distintos al Derecho privado: acuerdo contractual y justicia conmutativa. De este modo, para la ideología neoliberal la limitación del poder político opera sometiendo al Estado a las reglas del Derecho privado:

“Lo cual significa que no sólo que tiene que considerarse igual que cualquier persona privada, sino que debe imponerse en su propia actividad legislativa la promulgación de leyes fieles a la lógica de ese mismo derecho privado. Todo ello queda muy lejos, de una simple <<reafirmación>> del liberalismo clásico”¹⁴⁷.

De acuerdo con lo anterior, la científicidad de la *razón neoliberal* conduce a que sea el modelo de los intercambios voluntarios mercantiles y la justicia conmutativa, los principios que modelen el proceso de adopción de las decisiones políticas. El paradigma neoliberal del orden político desactiva el principio del contractualismo democrático-liberal, del gobierno de la mayoría, considerando un atentado a la libertad individual el principio de la soberanía popular, si opera fuera de los principios de justicia del Derecho privado. “Un Estado que adopta por principio someter su acción a las reglas del Derecho privado no puede correr el riesgo de una discusión pública sobre el valor de dichas normas, *a fortiori* no puede aceptar remitirse a la voluntad del pueblo para decidir a este respecto”¹⁴⁸. Dicho postulado teórico e ideológico sobre la concepción de libertad y democracia, es lo que llevó a Hayek a declarar en un diario chileno, bajo la dictadura de Pinochet lo siguiente:

“Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo está ausente”¹⁴⁹.

La democracia del neoliberalismo, en consecuencia, zanja la relación entre liberalismo y democracia asignando a la primera la referencia material de los principios que determinan lo que debe ser la ley, y, la segunda es tan solo

¹⁴⁷ Laval, Christian y Dardot Pierre, ob., cit., p. 182.

¹⁴⁸ Ibídem p. 185.

¹⁴⁹ Texto de la entrevista en *Diario El Mercurio*, 12 de abril de 1981.

doctrina sobre la manera de determinar que será la ley. Pero, lo que hace interesante al neoliberalismo, dice relación con la remisión a la rama del Derecho privado como la fuente de los principios materiales del imperio de la ley que limita al poder democrático. Por lo tanto, la democracia neoliberal es una *democracia legal* que establece los contornos de un Estado mínimo y una sociedad de mercado. El imperio de la ley de la democracia neoliberal restringe su intervención a la provisión de normas que sirvan de instrumento a los individuos para la persecución de sus intereses. Siendo eso así, “un orden democrático liberal es incompatible con la promulgación de leyes que especifiquen cómo deben usar las personas los medios a su disposición”¹⁵⁰.

De este modo, la democracia neoliberal adopta una posición contraria a la tradición clásica que reconoce en las formas de gobierno -entre ellas la democracia- un contenido particular de su identidad. Así pues, la democracia es vinculada a un impulso igualitario sobre el acuerdo y consenso con respecto al bien común de la ciudad. Sin embargo, la democracia legal del neoliberalismo entiende que no existe un *bien común* distinto a los fines particulares que los individuos puedan concebir y perseguir. La única realidad cierta es que *nadie es mejor juez de sus intereses que uno mismo* y, por ende, es la *competencia* individual el medio idóneo para su concreción. En consecuencia, el poder político carece de legitimación para aprobar normas encaminadas a la alteración de la “posición material de determinadas personas, o de aplicar justicia distributiva o <<social>>”¹⁵¹.

Por lo tanto, la democracia neoliberal no representa ni encarna una idea regulativa de justicia que sea expresión del ejercicio de las facultades morales de la razón. Dicha tarea corresponde a los principios de justicia del Derecho privado que son la expresión de la *razón objetiva* de la ley científica del *hombre económico*. En definitiva, la *bestia democrática* es domada mediante su conversión a un proceso controlado de selección competitiva entre clases de elites políticas, en cuyo seno el imperio de la ley esta condicionado a los principios de justicia mercantil.

- Los rasgos de identidad de la democracia neoliberal: erosión a los postulados del contractualismo moral ilustrado.

Primero. La democracia neoliberal cuestiona el postulado espiritual de la democracia, que reconoce en la común posesión de los ciudadanos, de la facultad intelectual para un sentido de moralidad y justicia, su derecho a participar en la arena pública de la política a fin de construir criterios de corrección y justicia social mediante el diálogo y acuerdo. Dado que, el análisis científico-económico del orden político y social se erige como un saber superior a los impulsos *irracionales* e *igualitarios* de la *doxa democrática* emanados del sentido de justicia de los ciudadanos. El conocimiento científico da forma a una *razón objetiva* que proporciona un concepto *realista* de justicia para la construcción de un orden social y político, que sea protector de la libertad individual, y no totalitario. El realismo político de la democracia neoliberal asume una concepción de libertad limitada al tamiz estrecho de la institución

¹⁵⁰ Held, David, *Modelos de Democracia*, traducción María Hernández, Tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 295.

¹⁵¹ Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, ob., cit., p. 231.

del contrato mercantil como instrumento de concreción de la libertad mediante la persecución de los fines particulares. La democracia de la *razón neoliberal* cuestiona y se desprende de lo que sería su último vestigio de *irracionalidad metafísico*: la razón concede al hombre facultades y capacidades para elaborar y formar un sentido de justicia objetivo e independiente a los intereses particulares, diversos, cambiantes y opuestos. Es defenestrada la capacidad autónoma de la razón práctica para encaminar al ciudadano y a la democracia hacia el bien común identificado con una “forma de vida caracterizada por la promesa de igualdad y de mejores condiciones para el desarrollo humano en un contexto rico de participación”¹⁵².

Segundo. La democracia neoliberal requiere para la implantación de sus principios de *tecnocracia económica*, la desactivación política de la ciudadanía. En este orden de ideas, central para la democracia neoliberal es la figura del Joseph Schumpeter, quien en su obra *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, establece los fundamentos para un modelo de democracia que sea funcional al eje vertebrador del orden político y social, de una *razón tecnocrática*. Schumpeter establece una mediación entre democracia y teoría de elites políticas, las que organizadas en dos dos o más grupos políticos compiten entre sí, en comicios electorales periódicos, para conseguir el mayor número de votos y, con ello, el derecho legítimo a gobernar¹⁵³. El precio de la mediación citada en pos de la gobernanza del *saber y conocimiento* de la *razón científica-económica*, es condenar a la irrelevancia la identidad emancipadora que encarnan las concepciones de democracia y ciudadano-democrático. Se rechaza la *herencia clásica* de la democracia, que reconoce a todos los ciudadanos el sentido de justicia que, impulsado por el ejercicio de la razón discursiva y deliberativa, les permite acordar principios de justicia política y social. Por consiguiente, al ciudadano se le niega la igualdad política con respecto a la capacidad para decidir en las cuestiones políticas que considere relevantes. Tan solo le es reconocida una facultad limitada para elegir a los hombres *calificados* que adoptarán las decisiones políticas, en su nombre. El orden político institucionaliza como principio rector, la capacidad limitada de los ciudadanos para realizar elecciones racionales, solamente en el ámbito del consumo y esfera privada. No así en la órbita de lo político, salvo para elegir a aquellos que adopten las decisiones públicas. El ciudadano en el esquema de la democracia de competencia de elites es transformado en mero *objeto del poder*. Con justa razón, David Held espeta a Schumpeter que su “ataque a la <<herencia clásica>> suponía casi un ataque explícito a la idea misma del agente humano individual”, y, ciertamente, con ello, se está “a un paso de pensar que todo lo que <<el pueblo>> necesita como <<gobernantes>> son ingenieros capaces de adoptar las decisiones técnicas correctas acerca de la organización de los asuntos humanos. El <<elitismo competitivo>> de Schumpeter está a un solo paso de esta visión tecnocrática –una visión que es tan antiliberal como antidemocrática”¹⁵⁴.

¹⁵² Bottomore, Tom, “Introduction”, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Joseph Schumpeter, Unwin Paperbacks, London (UK), 1987, p. XVIII.

¹⁵³ Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, ob., cit., p. 103.

¹⁵⁴ Held, David, ob., cit., pp. 221-222.

Por lo tanto, la democracia neoliberal vacía a la democracia en sí, de toda correspondencia a un conjunto de objetivos morales o idea regulativa de civilización. Su legitimidad es estrictamente procedimental, en cuanto método político que, a lo sumo, consigue un arreglo institucional para llegar a decisiones políticas –legislativas y administrativas– a través de individuos a quienes se les confiere el poder de decidir en todos los asuntos, como consecuencia de su éxito en la búsqueda del voto de las personas¹⁵⁵. Es convertida en un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos. Los objetivos y fines del orden político y social dependerán de los principios de la *razón objetiva y científica* del análisis económico, es decir, del *saber y conocimiento* y no de la *opinión*. Como bien apunta Tom Bottomore, la democracia es transformada en un artificio que tan solo puede ser evaluado en términos del buen o mal funcionamiento, del mecanismo de competencia política por el poder. En ella no existe referente alguno que permita valorar, si una sociedad es más o menos democrática. Sin perjuicio, además, de que ésta noción de democracia pretende salvaguardarla de las influencias, que las tendencias de los vaivenes históricos, puedan ejercer sea en su desarrollo y extensión, o estancamiento o decadencia¹⁵⁶.

Tercero. La coincidencia de la democracia con los principios de organización capitalista de la sociedad significa la fagocitación de la *razón política objetiva democrática* –fruto de un sentido de justicia formado en la interacción social desde un punto de vista público y autónomo– por la *racionalidad económica*. Así dicho, la generación de riqueza, protección de la propiedad privada y garantía de cumplimiento y ejecución de los contratos, pasan a constituir los rasgos de identidad y legitimidad de la democracia neoliberal, tal como lo reconoce Milton Friedman en *Capitalism and Freedom*¹⁵⁷. El resultado mas evidente de la fagocitación es la reducción de la *soberanía democrática* a una agenda política y pública dominada por cuestiones menores. Se consigue, de ese modo, generar en la ciudadanía un estado de apatía y cinismo sobre la importancia de la política como herramienta de construcción y cambio social. Por lo tanto, la democracia neoliberal y su *agenda política limitada* son parte de un fenómeno de codificación del poder político por parte de las fuerzas económicas, en cada uno de los frentes de la sociedad y la política, a fin de dificultar cualquier intento de desafío al mercado, por parte de las fuerzas democráticas contrarias a la hegemonía del comercio y el mercado¹⁵⁸. Dicho lo anterior, la democracia neoliberal debe enfrentar un problema de *realismo político* con respecto al hecho de que ningún sistema de dominación político y social puede gozar de estabilidad al margen del consentimiento de los gobernados. La interpretación por la razón neoliberal de los valores de libertad e igualdad según el rasero de la norma de la competencia plantea, así, la interrogante siguiente: ¿es posible justificar moralmente el consentimiento político de un contrato social, cuyos términos y condiciones sean la dominación política forjada en ventajas obtenidas

¹⁵⁵ Schumpeter, Joseph A., ob., cit., p. 269.

¹⁵⁶ Bottomore, Tom, "Introduction", *Capitalism, Socialism and Democracy*, ob., cit., p. XVIII.

¹⁵⁷ Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago (US), 1982.

¹⁵⁸ McChesney, Robert W., "Introduction", *Profit over People*, Noam Chomsky, Seven Stories Press, New York (US), 1999, p. 9.

conforme a la síntesis de la fuerza ínsita en las desigualdades de capacidades naturales y desigualdades socio-económicas?.

La democracia neoliberal para sortear la interrogante debe recurrir a la teoría de la democracia entendida como élites políticas competitivas por las razones siguientes: primero, se consigue radicar el poder político decisorio en un grupo reducido de personas más permeables a las influencias ad-hoc afines al modelo económico; segundo, la elección y competencia periódica permite generar la *falsa conciencia* de que la participación política del ciudadano, es el depósito del *voto en la urna*; y tercero, contribuye a un estado de despolitización que, por una parte, oculte a la conciencia pública las contradicciones de un sistema moralmente injusto, y de otra, apela a una legitimidad formal de las decisiones políticas porque han sido adoptadas por los representantes democráticamente elegidos y premunidos de la *legitimidad de las urnas*. Pero como dice David Held, la legitimidad de la urna es insuficiente porque ésta “no logra distinguir entre las distintas razones para aceptar u obedecer, consentir o estar de acuerdo con algo”¹⁵⁹. Además, los propios argumentos de la democracia competitiva de elites proporcionan buenas razones para impugnar la fortaleza de la legitimidad del sistema político. En efecto, la teoría de las elites discurre sobre la base de la insuficiencia intelectual del ciudadano medio, para decidir en cuestiones políticas. En consecuencia, difícilmente el voto puede ser considerado un acto de aceptación *razonado* sobre lo *bueno* y *justo* del orden establecido. De este modo, la exclusión de la gran mayoría de los ciudadanos a la participación decisoria de la esfera pública, unido a la formación de una conciencia sobre la escasa incidencia del voto en el curso de acción político, y la agenda política limitada, generan un círculo vicioso de apatía, y de legitimidad anémica del sistema político en su conjunto.

La democracia neoliberal intenta conseguir en términos de Noam Chomsky un *consentimiento sin consentimiento*. Un consentimiento manufacturado por los medios de propaganda de opinión e información, donde el control de la opinión pública sea elemento fundamental de la democracia moderna. El recurso a la propaganda logra que la conciencia de la masa, sea alienada y convencida acerca de su papel de espectadores en el sistema democrático -excepto durante periodos electorales donde ejercen su derecho a elegir entre determinadas clases especiales- y de consumidores activos en el mercado. Así dicho, la democracia neoliberal revela su faceta de *gobierno de elite*, que esta planteada como mecanismo para que los líderes sean libres para “operar en la soledad tecnocrática, según terminología del Banco Mundial”¹⁶⁰. En definitiva, en las democracias competitivas de elites políticas el *consentimiento del gobernado* debe ser distorsionado y devaluado:

“La elite política minoritaria debe hacer uso de la propaganda continuamente y sistemáticamente, porque ellas permiten comprender el proceso mental y social de las masas, y, así, pueden tirar de los hilos para controlar a la opinión pública. Por lo tanto, nuestra sociedad ha consentido en permitir que la competición libre sea organizada a

¹⁵⁹ Held, David, ob., cit., p. 223.

¹⁶⁰ Chomsky, Noam, “Consent without Consent”, *Profit over People*, ob., cit., p. 54.

través del liderazgo y la propaganda [...] Este proceso de ingeniería del consentimiento es la esencia pura del proceso democrático”¹⁶¹.

Es por las razones anteriores, que para los defensores de esta versión de la *democracia tecnocrática* y de *competencia y gobierno de elites*, estimen que cuando las personas escurren el velo de la falsa conciencia demandando su legítima participación en la esfera pública, sea percibido como una *crisis de la democracia*. Así, se tilda en el documento elaborado con el mismo nombre por la Comisión Trilateral¹⁶², fundada por David Rockefeller en 1973, las que consideró tales demandas como un exceso de la democracia, y manifiesta la esperanza de que se restauren los días de una democracia moderada, cuando Truman pudo gobernar el país con la cooperación de un grupo relativamente pequeño de abogados y banqueros de Wall Street. Además, manifiesta su preocupación con respecto a las deficiencias de las denominadas instituciones responsables del adoctrinamiento de los jóvenes: la escuelas, universidades e iglesias. La comisión propuso medidas para restablecer la disciplina, y retornar a un público generalmente pasivo y obediente, superando la crisis de la democracia.

Cuarto. La sustitución de la *razón política objetiva democrática* por la *racionalidad económica* es, también, un ataque directo a la política como espacio público de participación plural y de control público de las decisiones políticas. La tecnocracia política de la democracia neoliberal debilita a la idea misma de la democracia, como *foro público*. La identidad pública del foro significa que es el espacio en el cual los ciudadanos, en tanto iguales, pueden ejercer influencia en la decisión de las condiciones de justicia de su espacio vital compartido. La democracia neoliberal es permeable a la colonización y transformación de su identidad de *foro público* a *foro privatizado*. Se esgrime que la privatización del espacio político contribuye al fortalecimiento de la democracia. Sin embargo, es un contrasentido porque este fenómeno implica que “los órganos principales de toma de decisiones se transfieren con mayor profundidad a las manos de tiranías privadas irresponsables, la mayoría de origen extranjero. Mientras que, la arena pública se reduce aún más en la medida que el Estado se <<minimiza>> de acuerdo con los principios políticos y económicos neoliberales que aparecido de forma triunfante”¹⁶³.

La identificación de la democracia con la estructura y funcionamiento del mercado, llega al extremo de considerar como barreras a la implementación de la democracia (de mercado), la existencia de esferas de decisión política y pública. La democracia neoliberal devalúa, de ese modo, a la intrascendencia el principio de la *soberanía popular*. Lo hace parapetada en la fuerza incontrarrestable de la globalización de la razón neoliberal, que plantea un escenario donde el ámbito de lo público es desvinculado de toda referencia a criterios de crítica moral, que sean objetivos y autónomos al interés particular de las fuerzas del mercado. Todo es atenazado en la dinámica de la

¹⁶¹ *Ibidem.*, pp. 44 y 53.

¹⁶² Crozier, Michael; Huntington, Samuel P.; Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York Press (US), 1975.

¹⁶³ Chomsky, Noam, “Market Democracy in a Neoliberal Order”, *Profit over People*, ob., cit., pp. 95-96.

racionalidad con respecto a fines de la economía. Es un tránsito dramático desde una concepción del contractualismo moral ilustrado que depositaba su fe en el progreso moral del hombre hacia una *idea regulativa de civilización*, por su contrapunto caracterizado por la dominación en virtud de la conveniencia de los intereses singulares del más fuerte. Lo que es justificado en una concepción tecnocrática y, supuestamente, ideológicamente neutra que da forma a una *razón política y social*, que “intenta imponer la idea de que son los mercados tecnológicos y financieros los que han de tomar las decisiones y los gobiernos estatales simplemente deben gestionar y ejecutar tales decisiones”¹⁶⁴. En esa misma línea, Mathías Koenig Archibugi cuestiona el <<optimismo>> de las tesis que plantean el potencial democrático de los mercados de capitales, fundado en su capacidad de sinergia entre las decisiones de millones de personas, funcionando como encuestas de opinión de 24 horas. Aumentando, así, la responsabilidad de los políticos en la adopción de sus decisiones. Sin embargo, nuestro autor opina que ello no es sostenible por, al menos dos razones. “Primero, porque lo que las personas pueden desear en cuanto inversores podría bien estar en contraposición con lo que quieren como ciudadanos, o sea, cuando toman en consideración un campo más amplio de valores e intereses. Segundo, la distribución de recursos económicos entre los individuos es tan desigual que difícilmente puede tener sentido referirse al poder de voto resultante como democrático”¹⁶⁵. Es, por el contrario, una *razón política* de sesgo marcadamente autoritario que “produce una grave crisis en el compromiso ético y político con el derecho moderno [...] Roto el pacto, reaparece una situación *salvaje* de <<estado de naturaleza>> de competencia y lucha de todos contra todos”¹⁶⁶.

Por consiguiente, el debilitamiento del principio democrático concerniente a la decisión de los asuntos en la esfera pública de la sociedad, además de consumarse por el expediente de la teoría de las elites competitivas, también, se profundiza mediante la transferencia de la soberanía democrática en el plano económico a órbitas decisorias *privatizadas* exentas de legitimación democrática, control y responsabilidad política ante los ciudadanos. De ese modo, la globalización económica y el paradigma de la universalización del libre comercio como portador del progreso y desarrollo de las Naciones, se erige en pretexto para que los Estados renuncien a la soberanía democrática en lo económico a favor de instituciones supranacionales. El resultado es democráticamente devastador porque, ahora, las decisiones políticas de los Estados quedan “condicionadas por las decisiones de los grandes centros financieros” las que se imponen a los Estados generando en los ciudadanos un sentimiento de carencia de “legitimidad democrática, porque es la propia soberanía popular la que se ve reducida por aquellas”¹⁶⁷. Todo lo cual contribuye al objetivo de la democracia neoliberal de producir en la masa de ciudadanos, un estado crónico de apatía y cinismo político, cuya despolitización es propicia para la hegemonía de la racionalidad pragmática de

¹⁶⁴ Fariñas Dulce, María José, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p.140.

¹⁶⁵ Koenig Archibugi, Mathias, “Introduction: Globalization and the Challenge to Governance”, *Taming Globalization. Frontiers of Governance*, David Held and Mathias Koenig-Archibugi (ed.), Polity Press, Cambridge (UK), 2003, p. 5.

¹⁶⁶ Fariñas Dulce, María José, ob., cit., pp. 157-158.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 141.

los principios de la ciencia y la técnica económica. Con justa razón, de modo crítico Joaquín Estefanía cuestiona “no solamente la normalidad económica sino la democracia y su calidad. Si no vale nada votar, si la política no protege contra la voracidad de estos poderes fácticos cada vez más poderosos y globales, ¿para qué acudir a las urnas? Ello conlleva un problema de legitimidad política dado que el consenso alrededor de la ciudadanía, lo que Jürgen Habermas denominaba <<patriotismo constitucional>>, se está derrumbando con estrépito y no ha sido sustituido por nada”¹⁶⁸.

Quinto. La legitimidad de los principios de ordenación social y política de la democracia neoliberal participa del objetivo de neutralizar el impulso igualitario de la democracia. La igualdad democrática se concreta en el criterio de equidad de la reciprocidad en el respeto y consideración que el sistema social debe a todos sus miembros como personas morales libres e iguales. A lo largo de la Historia política se puede observar una actitud hostil a la democracia, precisamente por su *ethos igualitario*, que es interpretado como subversión al orden establecido. De este modo, la desactivación del espíritu igualitario del gobierno de la mayoría se considera necesario para conservar la apreciada *estabilidad* de un orden desigual en distribución del poder social y político. Así por ejemplo, en la Antigüedad la República es planteada como la forma de gobierno que hermana la desigual distribución del poder político a la desigual distribución del poder económico y social –Aristóteles, Platón y Cicerón– so pretexto de garantizar la estabilidad orgánica del estatus quo. Quedando radicado la casi totalidad del poder en las clases opulentas minoritarias. En ese orden de ideas, la teoría de la competencia democrática de elites políticas, también busca la neutralización del impulso universal de sesgo igualitario de la emancipación ciudadana. Si bien es cierto que, en la democracia neoliberal los derechos políticos participan de la universalidad de origen, no lo es menos que su capacidad de influencia real esta condicionado a la desigualdad estructural socio-económica. Las desigualdades en el acceso a las condiciones materiales que aseguran un valor equitativo del ejercicio de los derechos políticos, conlleva un desigual reparto del poder político para influir en la agenda pública y política de la sociedad. De ese modo, la *minoría política* pero *mayoría económica* goza de una mayor capacidad para ejercer, de un modo efectivo y profundo, sus derechos y libertades políticas. En tanto que, “la pobreza produce la privación [de facto] de derechos políticos a cientos de millones de personas, en el mundo, en el marco de éstas supuestas arenas democráticas”¹⁶⁹. La igualdad política en la democracia neoliberal es simplemente una regla formal del *juego limpio democrático*, que carece de toda sustancia para generar entre los ciudadanos un vínculo de amistad cívica porque aprecian su identidad en una base de sostén de bien común. La posesión del estatus de ciudadano no es base suficiente para transmitir que todos por igual participan de un respeto y consideración recíproco. No existe en la democracia neoliberal nada parecido al ideal de Rousseau, de que mediante la igualdad política se construya una comunidad política de ciudadanos libres e iguales. En ese sentido, Robert W. McChesney cita el siguiente dato revelador:

¹⁶⁸ Estefanía, Joaquín, *La economía del miedo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 32.

¹⁶⁹ Aart Scholte, Jan, *Globalization. A critical Introduction*, Macmillan Press, London, 2000, p. 273.

“La desigualdad social generada por las políticas neoliberales erosiona cualquier intento de concretar la igualdad legal para hacer creíble la democracia. Las grandes corporaciones disponen de ingentes recursos económicos para ejercer influencia en los medios de comunicación masivos y abrumar el proceso político, y llevarlo acabo apropiadamente. En el proceso político de los Estados Unidos, por ejemplo, la cuarte parte del 1% más rico de los estadounidenses realizan el 80% de todas las contribuciones políticas individuales y las corporaciones gastan más que la fuerza laboral en razón de 10-1”¹⁷⁰.

La democracia neoliberal reproduce en el seno del espacio público de participación política, la desigualdad en la distribución del poder socio-económico. Es una consecuencia lógica de la *razón neoliberal* que fundamenta criterios normativos de orden político y social basados en la legitimidad del recurso de la fuerza, para defender la posición ventajosa del más fuerte. De este modo, la democracia neoliberal es moralmente anómala porque intenta justificar la legitimidad de un orden a partir de relaciones de *fuerza* entre actores, que por el azar son desiguales en sus posiciones de partida en la sociedad. De este modo, la dinámica del mercado legitima un orden político y social, que prescinde de la posibilidad siempre abierta del uso público de la razón moral para corregir la injusticia de las posiciones de inicio de los hombres en sociedad. Tal abandono de la razón, implica la subvaloración del diálogo y acuerdo como medio de generación de criterios normativos de corrección y justicia política de la sociedad. En consecuencia, la huida del uso público de la razón moral para justificar la conservación de un orden determinado por la fuerza de las desigualdades en capacidades naturales y posiciones sociales de partida, determinan la injusticia moral de las ventajas. Pues son impuestas por la negociación entre agentes que gozan de posiciones asimétricas de poder y, por ende, se fomenta la imposición del más fuerte antes que el ejercicio de la capacidad legisladora de la razón práctica en el dominio político.

De acuerdo con lo expuesto, en el marco de nuestras sociedades democráticas progresivamente dominadas por la razón neoliberal, se genera una tensión entre el principio del ciudadano democrático, y el principio económico del ciudadano-consumidor. El ciudadano democrático es fuente del criterio de reciprocidad, como norma de equidad pública en la distribución de un valor equivalente de respeto y consideración, que cada ciudadano merece como persona moral en el marco del sistema social y político. Por su parte, la figura del ciudadano-consumidor hace suyo un criterio censitario (neofeudal) en la distribución del respeto y consideración entre los ciudadanos basado en el eje libertad-propiedad. Asimismo, atendido que la apropiación de bienes es la regla de proporcionalidad para medir la distribución de los derechos y libertades, se hace manifiesto que el estado de emancipación con respecto al dominio del interés singular de una voluntad ajena, es un privilegio de los más aptos económicamente hablando. La tensión entre ambos modelos de ciudadanía exige un compromiso expresado en un contrato social que administre las tendencias “entre individualismo y la desigualdad, por un lado, y, por el otro, la sociedad y la igualdad”¹⁷¹. De un modo tal que, los derechos y libertades básicos –universalidad por origen- participen de un valor más o

¹⁷⁰ McChesney, Robert W., “Introduction”, ob., cit., pp. 10-11.

¹⁷¹ Fitoussi, Jean Paul, “La globalización y las desigualdades”, en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, Nº150, Fundación Sistema, Madrid, 1999, p.12.

menos igualitario, que asegura su ejercicio real y efectivo dentro de un contexto aceptable de desigualdades sociales y económicas. Sin embargo, la hegemonía en el discurso público sobre la prioridad de salvaguardar las condiciones favorables para la seguridad jurídica de los mercados, ha hecho cada vez más difícil administrar dicha tensión. Situación que ha dado lugar a un retroceso y ruptura del contenido moral (de justicia) del contrato social. Siendo eso así, se ha impuesto el mantra de la renuncia de la capacidad de la soberanía popular para establecer reglas del juego, que adapten la cambiante relación de fuerzas entre ambos principios. De este modo, la selección competitiva del mercado se transmite a la ciudadanía como una suerte de infortunio e impotencia política, que legitima la formación en la sociedad de una relación estructural entre ganadores y perdedores. Los primeros –que siempre son minoría- imponen en su propio beneficio las reglas del juego, con lo que el foro público de la política termina por ser privatizado. Con justa razón, Jean Paul Fitoussi espeta la interrogante siguiente:

“¿Cómo no se percibe que esta evolución vacía de contenido el principio de la democracia? La <<dictadura de los mercados>> podría, pues, transformarse directamente en dictadura. Porque cuando un sistema no se enfrenta más que a sí mismo, protegido de todas las contradicciones, aumenta el riesgo de que se hunda”¹⁷².

En este mismo orden de ideas, David Held critica las contradicciones del liberalismo económico y de mercado con la democracia. En especial a la obra de Francis Fukuyama¹⁷³. Nuestro autor le reprocha que, además, de incurrir en una reducción unitaria del liberalismo como ideología, omite considerar el problema de “si una libertad concreta –la libertad para acumular recursos económicos ilimitados- puede suponer un desafío para la libertad política de todos los ciudadanos. No examinar dicho desafío equivale a arriesgar a ignorar una de las principales amenazas a la libertad en el mundo contemporáneo, una amenaza que no procede, como creían pensadores como Tocqueville y J.S. Mill, de las demandas de igualdad, sino de la desigualdad, una desigualdad tan grande que provoca violaciones de la libertad política y el juego democrático”¹⁷⁴.

Sexto. El último es, a mi juicio, el desafío más apremiante para la salvaguarda de la moralidad del contractualismo ilustrado de Locke, Rousseau y Kant, y que es la herencia para las democracias liberales. La *razón neoliberal* participa del fenómeno de la globalización económica. Esta conjunción de fuerzas ha permitido que se desarrolle un marco normativo e institucional supranacional, que limita severamente la soberanía democrática de los Estados¹⁷⁵. Las fuerzas del mercado global adquieren la forma de un

¹⁷² Ibídem., p. 13.

¹⁷³ Francis Fukuyama adquiere notoriedad en 1989 con la publicación de su libro *El Fin de la Historia*, allí formula su controvertida tesis del triunfo de la democracia liberal sobre el comunismo y los demás modelos alternativos ideológicos. Entiende que la caída del bloque soviético y de Europa oriental, pavimenta la hegemonía hacia un consenso ideológico, lo bastante universal y amplio para que reclame la democracia liberal su superioridad, junto con el desarrollo de los principios de organización de la economía de mercado. (Vid, Francis Fukuyama, *The end of the history and the last man*, Free Press, New York, 1992).

¹⁷⁴ Held, David, ob., cit., p. 319.

¹⁷⁵ A modo ilustrativo, vale la pena recordar las presiones sufridas por el Gobierno de Grecia, cuando a principio del mes de noviembre de 2012, anunció someter a la voluntad ciudadana la decisión sobre el segundo plan de rescate financiero, y las medidas de <<austeridad>> aparejadas. Con expresión vivaz, un artículo de la BBC señala: “Una vez más,

entramado institucional que es capaz de ejercer un control político absoluto sobre el espacio público en las democracias. De este modo, la institucionalidad supranacional son la concreción de una ideología política que, sin poseer legitimidad democrática, obtiene poder para impedir aquello que los gobiernos cedan a lo que llaman tentaciones *populistas* o de *sensibilidad social*. Cualquier cambio en las políticas públicas que sean lesivos a los intereses encarnados en dicha institucionalidad es, automáticamente, considerado una reforma injustificada y anti-democrática. La globalización de la *razón económica neoliberal* consume un sistema de dominación político y social gobernado por un autoproclamado *saber científico*, que proporciona el conocimiento cierto para dirigir la política y la sociedad en el marco de una técnica segura y protegida de la contingencia de la *doxa*. La tecnocracia de la democracia neoliberal, además, se ejerce a través de una elite autoritaria situada más allá del control y responsabilidad política ante la ciudadanía. Así dicho, la dimensión ideológica de la *razón neoliberal global* sustituye el principio del consentimiento y gobierno de la mayoría del contractualismo ilustrado democrático-liberal, por el principio de tutela de la elite tecnócrata de instituciones supranacionales¹⁷⁶, que son el símbolo hegemónico de la *razón neoliberal*.

Asimismo, la ideología subyacente en el gobierno tecnocrático de la *razón neoliberal global*, “consiste en que sigamos percibiendo los mercados como lugares ficticios de coordinación cuando en realidad son el lugar de las relaciones de fuerza, debido a que no están mediatizados por los Estados”¹⁷⁷. El mercado son el “grupo de individuos o de instituciones que le dominan y cuyos intereses, bien definidos, no coinciden generalmente con los de la sociedad en su conjunto. El <<mercado>> obra, así, para aquellos que saben y pueden servirse de él”¹⁷⁸. La asunción con un mínimo de realismo sobre la morfología del mercado y de su dominación por los *actores económicos fuertes* determinan una sintaxis distinta a los resultados maravillosos del *mundo abstracto* del análisis económico. La diferente sintonía entre los intereses del *mercado* con el interés universal de los ciudadanos democráticos de acceder al estado de emancipación de toda forma de dominación injusta, se hace evidente en la propensión hacia un marco normativo hegemonizado por la dominación del fuerte sobre el débil. La desigual relación de fuerzas entre los asalariados y los empresarios, en el mercado de trabajo, y el de la oferta y demanda de

Atenas es el ejemplo más claro de la crisis política que afecta a muchos países de Europa, donde en tiempos de recesión, el interés de los mercados vive enfrentado a la expresión de la voluntad ciudadana, lo que da lugar a la paradoja de que una consulta democrática dé lugar a reacciones de espanto” (BBC, *Referéndum en Grecia: cuando la democracia agita a los mercados*, 1 de noviembre 2011, www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_economia_grecia_referendum_aa.shtml)
Última visita 30 de marzo 2015.

¹⁷⁶ Un análisis interesante respecto a la relación entre la proyección hegemónica de la racionalidad económica a todas las dimensiones humanas. En especial, hacia la estructura política de la sociedad, y la consecuente denegación de la política democrática mediante la transferencia de competencias públicas a organismos *técnicos*. Se puede encontrar en: Flinders, Matthew, *Defending Politics. Why democracy matters in the twenty-first century*, Oxford University Press, New York (US), 2012, pp. 89-109.

¹⁷⁷ Fitoussi, Jean Paul, “La globalización y las desigualdades”, ob., cit., p. 9.

¹⁷⁸ Fitoussi, Jean Paul, “¿El crecimiento futuro a costa del contrato social?”, en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, N°s 140-141, Fundación Sistema, Madrid, 1996, p. 107.

capital para inversión, en el mercado financiero, aseguran el primado del principio de la ley del más fuerte de parte de una minoría en desmedro de la mayoría. Es una política que mira exclusivamente al interés del empresario y acreedor. Son políticas de *interés privado* que infligen correlativamente una dosis creciente de sufrimiento social hacia la mayoría de la población. Pues, la reducción del déficit público y de los costos laborales, es a costa de los gastos sociales que aseguran la igualdad de oportunidades en una sociedad – educación, sanidad, lucha contra la pobreza, pensiones, etc.,. El contrato social muta en uno que refleja un abandono y déficit de porvenir¹⁷⁹.

“Lamentamos sinceramente el destino que habéis tenido, pero las leyes de la economía son despiadadas y es preciso que os adaptéis a ellas reduciendo las protecciones que aún tenéis. Si os queréis enriquecer debéis aceptar previamente una mayor precariedad. Este es el contrato social del futuro, el que os hará encontrar el camino del dinamismo”¹⁸⁰.

En suma, la democracia neoliberal responde a lo que Colin Crouch denomina *post-democracia*. El prefijo *post* quiere decir que los cambios económicos, sociales y culturales experimentados por el auge del capitalismo neoliberal, han dado lugar a un proceso de parábola entre dos puntos: idea maximalista de democracia, y otra antónima de no-democracia. Crouch afirma que el neoliberalismo es una contracorriente al impulso igualitario de la democracia, pero no en un sentido de retroceso lineal. Sino en un modo que consigue introducir el predominio de los intereses de una elite bajo la apariencia de la igualdad política de los ciudadanos. La hegemonía al interior del proceso político de los intereses de una elite económica –representada por grandes corporaciones y equipos de lobby- constituiría el *momento post*. La igualdad política formal que transcurre dentro de un ambiente de apatía y pasividad política de la masa ciudadana, facilitada por el monopolio de los medios de comunicación y la devaluación del lenguaje social hacia aspectos de tono menor, sería la traza del espíritu democrático que permanece en el curso de la parábola entre los dos momentos citados. En este orden de ideas, nuestro autor sostiene que la *post-democracia* se caracteriza porque fusiona el espacio público de lo político con el espacio de los intereses privados-económicos de los grandes poderes del capital. Dicha fusión entiende que constituye el aspecto *pre-democrático* de la *post-democracia*, esto es, que una determinada elite social domina la vida económica y social, y, además, las posiciones e influencia al interior de la vida pública. Así, el signo pre-democrático se refleja en la concentración hegemónica del poder político y socio-económico en manos de una minoría. Nuestro autor sostiene que semejante proceso de concentración de poder revela, de modo manifiesto, una verdadera clase social dominante. Siendo ese aspecto la crisis central de la democracia del siglo XXI. Simultáneamente, la privatización del *foro público* da lugar a otro rasgo, de interés. La percepción del estatus de ciudadanía democrático como una barrera a la extensión de la lógica instrumental del mercado hacia todas las áreas de bienes y servicios. Inclusive de aquellos cuya garantía universal y gestionada conforme a criterios distintos a la razón

¹⁷⁹ Ibídem., pp. 109-111.

¹⁸⁰ Fitoussi, Jean Paul, *La democracia y el mercado*, traducción Rafael del Hierro, Paidós, Barcelona, 2004, p. 75.

económica, representaba el espíritu igualitario y signo civilizador de la democracia, recordando, así, a la ponencia del célebre TH. Marshall¹⁸¹.

VIII.- Razón política neoliberal: el falso camino del progreso civilizador de la humanidad.

Con todo, es posible afirmar que la ideología subyacente a la democracia neoliberal exhibe un signo contracivilizador, si se la contrasta con la idea de progreso vinculado con el avance en la *cualidad moral* del modo de vida social, que es propio de nuestro universo humano como seres de fines. El estadio de civilización corresponde al progreso moral de los seres humanos, de asumir sus capacidades especiales como seres humanos, esto es, estar dotados de un sentido para la moralidad y justicia. La asunción de aquella capacidad corresponde, al mismo tiempo, de nuestra identidad en el universo de lo humano, y que, metafóricamente se expresa en el tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil, argumentado por el contractualismo moral ilustrado. Así pues, Locke, Rousseau y Kant, hacen suya la creencia sobre la *capacidad moral del hombre* para formar y desarrollar un sentido de justicia concretado en una *idea regulativa de civilización*. No se trata de que la razón se engañe a sí misma con respecto a un reino de justicia en la tierra, sino de crear una idea normativa que le sirva de impulso y guía en la labor ardua, de construir un espacio social acorde con los vínculos morales recíprocos, que definen el universo propio del orden humano. En cierto modo, los ilustrados citados rescatan aquella convicción de los antiguos sobre el sentido de moralidad y justicia como aquello que hace especial y propia a la constitución humana. En ella, el hombre hallaría las herramientas que colocan a su alcance la constitución y fundación de *ciudades o polis*: espacio de civilización que distingue al hombre del bárbaro, y de su apego a la norma de la animalidad: la ley del más fuerte. Tal como, alegóricamente, lo enfatiza Protágoras al recurrir al *mito de Prometeo*, en el célebre diálogo *Protágoras*, de Platón. La importancia que, el filósofo de Abdera, asigna al mito, creo, mantiene su vigencia. A través de él se quiere justificar la distinción entre *virtud política*, y el resto de las técnicas especializadas de las que se sirve el hombre para el progreso. El mito es enfático en apuntar, que “el progreso humano se basa no sólo en el dominio de unas técnicas instrumentales y especializadas, sino en unas normas morales que permiten la convivencia y la sociedad civil”, y que para esa finalidad el hombre es educado “sobre un sentido innato de la moralidad y la justicia, que todos debemos compartir”¹⁸². El mito transmite, así la idea de que la convivencia propia de una ciudad –espacio de civilización– supone un orden basado en el sentido de la justicia y la ética, subrayando la inferioridad de las técnicas industriales robadas por Prometeo a Hefesto y Atenea, frente a la virtud política, celosamente, custodiada por Zeus. El dios del Olimpo en la mitología griega representa el dios de la justicia y de los acuerdos mutuos, “se cuida de infundir a los hombres los fundamentos que hagan posible la vida en común, la vida ciudadana y civilizada” repartiendo universalmente el sentido de la justicia y moralidad. Pues ambas son las bases

¹⁸¹ Crouch, Colin, *Post-Democracy*, Polity Press, UK, 2004. En especial, capítulos 1 “Why Post-Democracy?; 2 “The Global Firm” y; 3 “Post-Democracy and the Commercialization of Citizenship”.

¹⁸² García Gual, Carlos, *Prometeo: Mito y Literatura*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2009, p. 140.

de la virtud política y, ciertamente, de la posibilidad de una vida civilizada, es decir, de una ciudad o *polis*¹⁸³. De esta manera, el mito reivindica la capacidad ínsita en la razón humana, para concebir y crear normas de justicia mediante el ejercicio del lenguaje en el marco del diálogo y el acuerdo. Siendo eso así, lo propio de la humanidad no es la forma de vida de las bestias, sino aquella de la convivencia basada en la convención de la justicia mediante el uso del sentido de justicia de la razón.

En este orden de ideas, es un error la incursión del enfoque científico de la economía a la dimensión práctica de las relaciones políticas en el marco de la sociedad. Se trata del mismo error, en el que incurre el enfoque de Hobbes, ya que intenta someter el tratamiento de los problemas sociales al interior de la estructura política, presentando a un modelo científico de hombre, que sea principio fundamental de partida para la aplicación del método científico. De ese modo, la teoría de la *Elección Pública* intenta persuadir que el patrón del *hombre económico*, es una verdadera ley científica universal, para el tratamiento de los problemas prácticos del hombre en sociedad. Sin embargo, al igual que Hobbes, el *hombre económico* es sometido a una *depuración científica*, en el sentido que se excluye cualquier concepción normativa en su definición como el derecho a merecer un respeto y consideración equivalente, porque no es un dato empírico válido para la aplicación del método científico, dado que no son parte del mundo físico. Solo así, se pueden explicar aseveraciones radicales, como las examinadas de James Buchanan, que aceptan las desigualdades en capacidades naturales, y a la postre desigualdades económicas, como criterios legítimos de organización política de la sociedad. Por lo tanto, el hombre económico es absolutamente dissociado del resto de sus congéneres, no existe entre ellos fundamentos empíricos para sostener la existencia de vínculos morales recíprocos, o de justicia, que limiten su libertad de afirmación de valor propio frente a los demás. Lo único que vínculo a los agentes económicos es un mismo espacio físico con recursos limitados. Así, dada la inexistencia empírica de vínculos morales entre los hombres, la libertad e igualdad pasa a ser la manifestación ilimitada del deseo de individuación, como único medio de obtener seguridad ante los demás competidores. Siendo eso así, el acercamiento de la razón económica a la tarea de justificación del orden político de la sociedad es contracivilizador, porque presenta la justicia como lo que conviene a los intereses del más fuerte.

Pero, además, es una equivocación que parte de un presupuesto falso, y con graves consecuencias para la vida y destino de la humanidad. Es falso porque los seres humanos están lejos de la simplicidad del modelo del hombre económico. Son seres complejos, que confirman la tesis del hombre natural de Rousseau sobre la constitución humana en los dos principios previos a la razón. “[Los seres humanos] son seres egoístas y sociales y esto se refleja en la evolución psicológica del cerebro, y en el modo en que los dos hemisferios del cerebro interpretan el mundo, de forma muy distinta dependiendo de cuáles sean los valores, presuposiciones y prioridades, que sean aplicados. El hemisferio izquierdo está orientado a los detalles, mecanismo de preferencias a experimentar las cosas, y está inclinado hacia el interés personal; el hemisferio derecho, por contraste, posee una mayor amplitud [de interpretación del

¹⁸³ Ibídem., pp. 149-150.

mundo], flexibilidad, y generosidad”¹⁸⁴. Sin embargo, los valores y presuposiciones de la razón económica están conduciendo al hombre hacia un triunfo del hemisferio izquierdo, lo que tendría consecuencias desastrosas para la humanidad. Dicha hegemonía políticamente conduce a la sustitución de la concepción de ciudadano democrático por la de ciudadano consumidor, el cual se representa la realidad solo desde el hemisferio izquierdo fallando en alimentar, estimular y conservar un elemento de la naturaleza humana, que alberga la potencialidad hacia un sentido, responsabilidad y valor colectivo. Respecto a este cambio Matthew Flinders señala que “el comentarista social Will Hutton una vez escribió que ‘edificar una civilización en torno al *nostrum* de que el dominio de lo público es moral, social y económicamente inferior al dominio de lo privado, implica rendirse a un salvajismo ajeno en el que lo único que nos vincula en común es permanentemente colocada como segunda mejor opción’”¹⁸⁵. Sin perjuicio, de que los problemas que afronta la civilización del siglo XXI, entre ellos el cambio climático, son de una envergadura que demuestran la insuficiencia de la aproximación de la razón económica. Pues, para comenzar hacia una senda, que permita preservar a la humanidad, de lo que puede implicar el cambio climático, se necesitan criterios colaborativos allende de una concepción ensimismada de razón volcada al interés mercantil de la ventaja personal. Por tanto, la economía se equivoca, así, al pretender generalizar leyes del comportamiento humano sobre la base de la observación de una parcela reducida del plano empírico de lo humano.

Más aún, el análisis científico-económico desatiende lo que Berlin ya advirtió con respecto a la peligrosidad de este tipo de enfoques científicos de la política y sociedad. Según nuestro autor, el conocimiento, que mediante la ciencia es posible extraer de la naturaleza humana, es ínfimo como para realizar generalizaciones de un modo similar, a lo que ocurre en las ciencias de la naturaleza. Berlin, así, distingue entre el conocimiento de la persona humana y de su época: un plano público y otro oculto, que es invisible a la ciencia empírica. “Una superficie superior, pública, iluminada, fácilmente perceptible, claramente descriptible, de la que cabe abstraer y condensar semejanzas provechosamente en forma de leyes; y por debajo de ella, una senda hacia características cada vez menos evidentes, pero más íntimas y profundas, mezcladas demasiado estrechamente con sentimientos y actividades como para ser fácilmente distinguibles de ellos”¹⁸⁶. Berlin considera, que en la desatención por los programas científicos, concebidos para la dirección de los procesos sociales, de los elementos invisibles, yace la causa de las mayores tragedias para la humanidad. El problema de éste científicismo radica en la simplificación, en exceso, de la trama de la vida humana, el que sería origen de un juego de resistencias entre la simplicidad y simetría de los modelos teóricos, y la singularidad cambiante de la realidad humana. La reticencia de la complejidad de la naturaleza humana a plegarse monolíticamente a los contornos del modelo teórico, es fuente de una dinámica de peligros. “[Pues] cuantos menos efectos deseados produce la aplicación de tales fórmulas [los modelos científicos], tanto más exasperados se vuelven los teóricos, tanto más

¹⁸⁴ Flinders, Matthew, ob., cit., p. 84.

¹⁸⁵ Ibídem., p. 85.

¹⁸⁶ Berlin, Isaiah, “El sentido de la realidad”, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su Historia*, traducción Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 1998, p. 52.

tratan de constreñir los hechos dentro de un molde preconcebido, cuanto mayor resistencia encuentran, tanto mayores son los esfuerzos por vencerla, mayor la reacción, la confusión, el indecible sufrimiento”¹⁸⁷.

Es, por tanto, francamente utópico pretender la existencia de leyes universales de la conducta humana, porque nuestra condición no es invariable de un modo tal, que sea posible inferir leyes universales de la conducta humana, a partir de la generalización de ciertos datos empíricos. El ser humano se presenta como una creación bastante más fuerte, de lo que la hace presentar el positivismo aplicado a las relaciones políticas y sociales. No es un ente débil respecto del cuál sea posible aplicar un conocimiento orientado por un interés de control y dirección técnico. Por el contrario, es un ser libre dotado de voluntad para construir y hacer Historia, y definir su espacio y modo de convivencia social. Además, la propia Historia nos lega ejemplos suficientes de océanos de sangre, del que son deudores la aplicación fanática de modelos científico-sociales. No obstante, comparto con Berlin que la resistencia respecto a la aplicación de modelos científicos al espacio social y político, no equivale a rechazar que los laboratorios, o los modelos científicos ofrecen algo –a veces mucho- de valor para la organización social o la acción política. Una posición semejante sería “mero oscurantismo; pero mantener que tienen más que enseñarnos que cualquier otra área de la experiencia es una forma igualmente ciega de fanatismo doctrinario que ha llevado, a veces, a la tortura de hombres inocentes por monomaniacos pseudocientíficos en busca de un periodo de felicidad y prosperidad”¹⁸⁸.

Los efectos deshumanitarios producto de la limitación del proceso civilizador al universo de la razón instrumental, no debe ser vista como una desviación del proceso civilizador. El sociólogo alemán Zygmunt Bauman, sostiene que el estudio del fenómeno del Holocausto permite establecer que la magnitud del horror, no es un fallo de la civilización sino un producto de ella misma: “su tecnología, sus criterios racionales de elección, su tendencia a subordinar el pensamiento y la acción al pragmatismo de la economía y su efectividad. El mundo hobbeseano del Holocausto no emergió de su escasamente hondo sepulcro revivido por un tumulto de emociones irracionales [...] Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el Holocausto pudiera concebirse”¹⁸⁹. El apunte de Bauman es atinente en relación con análisis científico-económico de la política y sociedad, ya que concurre el mismo defecto del Holocausto: el culto a los imperativos de la racionalidad instrumental. Según nuestro autor, las normas de la racionalidad instrumental son capaces de generar un esquema de organización de la actividad humana, ciega moralmente, que se enfoca hacia la consecución de un objetivo definido como prioritario. La supremacía de los criterios normativos de orden instrumental impulsan la creación de una serie de estructuras intelectuales, que desactivan moralmente a los individuos, inhibiendo sus sentimientos más básicos de piedad y compasión hacia el destino del otro. Asimismo, este fenómeno adquiere una connotación, más amplia y difusa, de

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 66.

¹⁸⁸ Berlin, Isaiah, “El juicio político”, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su Historia*, ob., cit., p. 91.

¹⁸⁹ Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, traducción Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones Sequitur, Madrid, 2011, p. 34.

invisibilidad moral respecto a la relación entre la acción y sus consecuencias. “El aumento de la distancia física y psíquica entre el acto y sus efectos tiene mayor alcance que la suspensión de las inhibiciones morales: invalida el significado moral del acto y, por lo tanto, todo conflicto entre las normas personales de la decencia moral y la inmoralidad de las consecuencias sociales del acto”¹⁹⁰. Las consecuencias morales del culto a la racionalidad instrumental son evidentes y manifiestas, en lo que atañe a la aplicación de los criterios normativos de la razón política de la ciencia económica. Solo así, se explica, aunque nunca justificar moralmente, la observancia a ultranza en aras de la ortodoxia económica –convertida en el argot político como sinónimo de seriedad y racionalidad- de medidas que infligen sufrimiento y miseria en la vida de gran número de personas. Así como, también, sean defendidos los denominados procesos de *deslocalización industrial*, solo desde la legitimidad del estándar de la decisión económicamente racional, cuando lo que encubre es la explotación laboral de millones de personas de países del tercer mundo. La distancia física y psíquica entre las decisiones políticas y sus efectos morales sobre la población es facilitada por éstos modelos de ingeniería social, como lo es la razón política de la ciencia-económica. De este modo, tiene lugar un intento consciente de intentar escapar de la responsabilidad moral por las consecuencias evitables de miseria, desgracia y trágicas, creadas por decisiones voluntarias. Ocurre lo que Ernesto Garzón Valdés denuncia como la tentativa fraudulenta de calificar calamidades como si fueran catástrofes naturales. La digresión entre calamidad y catástrofe, para nuestro autor, tiene importancia en términos de la responsabilidad moral de los hombres por sus actos. Tomando sus palabras, dice:

“La palabras <<calamidad>> es, por lo general, utilizada como sinónimo de <<catástrofe>>, <<desastre>>, <<miseria>>, entre otras. En este libro entenderé por <<calamidad>> aquella desgracias, desastre o miseria que resulta de acciones humanas intencionales, es decir, excluiré, los casos que pueden caer bajo la denominación general de <<mala suerte>> individual o colectiva, o que son consecuencia de actos voluntarios no intencionales. Reservaré la palabra <<catástrofe>> para designar la desgracia, el desastre o la miseria provocados por causas naturales que escapan la control humano. Es obvio que si se acepta ésta propuesta terminológica, las calamidades son evitables y las catástrofes no. En el caso de las primeras cabe hablar de responsabilidad normativa (moral o jurídica); en las segundas, no”¹⁹¹.

¹⁹⁰ Ibídem., p. 47.

¹⁹¹ Garzón Valdés, Ernesto, *Calamidades*, Primera edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 11-12. De interés es la reflexión del autor con respecto a los desastres y miserias causadas por las políticas económicas <<neoliberales>>, que fueron aplicadas en la década de los '80 y '90 del siglo pasado bajo la égida del Fondo Monetario Internacional. Sin embargo, son las mismas impulsadas en el seno de la Unión Europea, bajo la rúbrica de medidas de austeridad. Pues bien, Garzón Valdés dice: “América Latina ofrece abundantes ejemplos [de miseria y sufrimiento por la observancia ortodoxa de políticas neoliberales] ¿Eran éstas consecuencias previsibles? ¿Pueden ser directamente imputadas a teorías económicas sobre cuyo fracaso advirtieron teóricos de la economía? ¿O deben ser imputadas a quienes las aplicaron inepta o corruptamente?. De las respuestas a estas preguntas depende la atribución de responsabilidad. Personalmente –y no soy el único- me inclino a pensar que el modelo neoliberal tiende al desmantelamiento del Estado social de derecho, marco que considero necesario para un cabal funcionamiento de la democracia representativa [...] dejo librada al

La reflexión de Bauman atinge a un aspecto, de mayor amplitud que el Holocausto, y que, en cierto modo, ya advierte Rousseau en el *Primer y Segundo Discursos*. Según el ginebrino, el solo ejercicio de la razón no es garantía de un camino cierto y seguro hacia un proceso civilizatorio, que culmine en un reino de justicia y paz. Es la tesis principal, que Rousseau defiende en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* –conocido como su *Primer Discurso*–, en el cual ante la Academia de Dijon, señala que la utilidad de las ciencias depende de que su ejercicio se haga en el marco de los deberes morales que los hombres se deben entre sí. La necesidad de unir el poder de la ciencia y las artes sobre la naturaleza y la sociedad, demanda que ésta sea cultivada por individuos que conocen sus vínculos morales recíprocos. De ahí se explica la alusión de Rousseau a la fábula de Prometeo que toma de Plutarco: “<<El sátiro>> dice una antigua fábula, <<quiso besar y abrazar el fuego la primera vez que lo vio; mas Prometeo le gritó: Sátiro, llorarás la barba de tu mentón, porque quema cuando se lo toca>>”¹⁹². El sentido se aprecia en su conjunto al complementar la cita de Rousseau con la parte final de la fábula: “[...] pues el fuego quema al que lo toca, pero proporciona luz y calor y es instrumento de todo arte para los que han aprendido a usarlo”¹⁹³. En ese orden de ideas, de acuerdo al marco de la crítica desarrollada por Rousseau sobre la corrupción de las costumbres producto del estado de sociedad, nuestro autor acusa a las ciencias y las artes de haberse convertido en “guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados [los hombres]. Ahogan en ellos el sentimiento de libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denominan pueblos civilizados”¹⁹⁴. Con ello, Rousseau, quiere destacar que el buen uso del poder de las ciencias y las artes depende de que sean cultivadas conforme a los deberes que los hombres tienen entre sí, como seres libres e iguales. Sin embargo, los vicios del estado de sociedad obstan a ello, porque en ella los bienes humanos son la gloria, fama, y dinero, y, para ello, los hombres deben ejercer sus talentos en conformidad a los intereses de una minoría: los ricos¹⁹⁵. Como bien señala Sergio Sevilla, “el acierto fundamental del planteamiento de Rousseau [...] tal vez fuera su capacidad de distinguir entre el desarrollo técnico, y la capacidad de poner de manifiesto algunas contradicciones internas del

lector las respuestas a éstas preguntas. Lo que creo sensatamente no podrá hacer es considerar que estamos aquí frente a catástrofes y no frente a calamidades” (Ibidem., p. 24).

¹⁹² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 213.

¹⁹³ Plutarco, “Cómo sacar provecho de los enemigos”, *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, Vol. I, introducciones, traducciones y notas Concepción Morales Otal y José García López, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 309.

¹⁹⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ob., cit., pp. 41-42.

¹⁹⁵ Rousseau, de ese modo, condena que la educación de los individuos esté marcada por conocimientos que están orientados a distinguir en rangos y talentos a los hombres, antes que educarlos en sus deberes que *deben hacer cuando sean hombres, y no lo que deben olvidar*. “Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres de virtud; los nuestros no hablan mas que de comercio y dinero. Uno os dirá que un hombre vale en tal zona la suma por la que se lo vendería en Argel; siguiendo ese cálculo, otro encontrará países en que un hombre no vale nada, y otros en que vale menos que nada [...] He aquí el efecto más evidente de todos nuestros estudios [la desigualdad introducida entre los hombres por la distinción de talentos y por el envilecimiento de las virtudes], y la más peligrosa de todas sus consecuencias. Ya no se pregunta de un hombre si tiene probidad, sino si tiene talentos” (Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ob., cit., p. 59 y 67).

movimiento ilustrado, que alcanzaba así el nivel de una autorreflexión crítica [...] Había en ello la voluntad de introducir una importante distinción entre lo meramente especulativo y lo práctico, entre verdades indecibles que pueden debatirse sin conclusión y verdades que necesitamos para actuar en la vida [con posterioridad, en el *Segundo Discurso* ocuparán ese lugar, de criterio moral demarcatorio, los bloques básicos de moralidad de la constitución originaria del hombre natural] y esa voluntad demarcaba también el terreno de las aplicaciones técnicas que el desarrollo de las ciencias traía consigo del problema¹⁹⁶. La crítica de Rousseau, por tanto, al progreso de las ciencias y las artes es una crítica a la sociedad mediante una crítica a la cultura. “Los trabajos de estudiosos y artistas responden a los vicios consustanciales a la condición humana: los artistas atienden con su labor a los que viven en la ociosidad y el lujo su genio y talento al servicio de unas formas sociales de vida que no atienden a la realidad profunda de los seres humanos; con esa forma de actuar se opera una división social marcada por una desigualdad de sus miembros¹⁹⁷. Es por ello que, conmina a los filósofos a revalorizar su tarea dentro de la ciencia. “Si bien Rousseau, no adopta la distinción propia del siglo XX entre ciencia natural y filosofía, pero sí destaca que el conocimiento de los hombres sobre su propia naturaleza, sus deberes y su fin es más importante y difícil que la comprensión de la inmensidad del universo (por ejemplo, Newton) lo que indica que las consecuencias de estudiar objetos distintos puede ser diversa. La investigación sobre los fenómenos naturales tiene un estatus sutilmente distinto que el estudio del hombre, si se considera en visión de conjunto porque la última posee menos probabilidad de que genere verdades útiles, y porque además los peligros de errores en ella son de consecuencias más radicales¹⁹⁸. El fuego del conocimiento no puede ser disociado de los vínculos morales recíprocos entre los hombres, en lo que respecta a su *constitución básica originaria*. He ahí, que la tesis del *Discurso sobre las ciencias y artes* adopta una extensión en clave de reflexión política, en el *Segundo Discurso*, al afirmar que la justicia social depende de que el ejercicio de las facultades de la razón se encaminen hacia la extensión de los *principios anteriores a la razón* que impulsan al hombre –amor de sí y compasión– en criterios normativos de corrección y justicia. Así, la hipótesis intelectual planteada en el *Segundo Discurso* corresponde al estado de sociedad fundado en la miseria, explotación y opresión, producto del intento de justificar la *moralidad* de la desviación de la razón con respecto a los bloques básicos de la moral originaria del hombre natural: los principios anteriores a la razón del amor de sí, convertido en amor propio en el estado de sociedad, con posibilidad de adoptar una modalidad igualitaria, y el sentimiento natural de la compasión y piedad.

Desde esa perspectiva, creo que Rousseau y Bauman coinciden en la potencial fuerza negativa de la razón, cuando ésta se desarrolla sobre bases metodológicas, que propenden a la suspensión del juicio moral y, por tanto, a la

¹⁹⁶ Sevilla, Sergio, “Jean-Jacques, la construcción del lenguaje de la libertad”, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Jean-Jacques Rousseau, traducción Consuelo Bergés, Editorial Gredos, Madrid, 2011, pp. XXIII-XIV.

¹⁹⁷ Armijo, Mauro, “Prólogo”, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob., cit., pp. 13-14.

¹⁹⁸ Masters, Rogers D., *The Political Philosophy of Rousseau*, ob., cit., p. 229.

invisibilidad moral de las consecuencias de las acciones. De este modo, la sobrevaloración del conocimiento de las ciencias económicas, y de su respectivo interés de control y dirección técnica de los procesos sociales, de modo similar al aplicado respecto a los procesos naturales, es un modo de *ingeniería social* inidóneo para la fundación de *ciudades*. Solamente el sentido de moralidad y justicia de una razón, que moralmente no se suspende a sí misma, puede serlo, ya que ella no se construye conforme a la sobrestimación del deseo de individuación del hombre económico centrado en sí mismo. Sino se edifica conforme a la estimulación de la otra potencia humana, que le proporciona la capacidad de articular sistemas de colaboración fundados en la reciprocidad de sus términos y condiciones, debido a que reconoce el interés compartido con sus conciudadanos de merecer un respeto y valía equitativo. Así pues, el argumento de Rousseau sirve de crítica a la razón económica convertida en razón política, porque ésta atiende únicamente al estímulo y desarrollo del sentimiento natural del *amor de sí*, y que en sociedad sume la forma de un *amor de propio inflamado*. Éste desatiende el sentimiento natural de la piedad y compasión, la otra fuerza de la constitución originaria del hombre natural que permite contrarrestar a la *furia sin límites* del deseo de individuación frente a los demás.

He aquí, donde aparece, también, con meridiana claridad, la falsedad de la razón política económica como faro de progreso civilizador, dado que se funda en el estímulo del deseo, sin límites, del individuo de sobresalir, destacar y, en definitiva, separarse del resto, mediante el pozo sin fin del *progreso material hacia la felicidad*. De ese modo, la hegemonía de la sociedad económica elimina la base política para construir en el interior de su estructura política un punto de vista común de referencia, en el que los ciudadanos puedan percibir y encontrar recogido un reconocimiento recíproco de consideración y respeto, para que, finalmente, puedan mirarse, con propiedad, en la igualdad ínsita en el término conciudadano. Asimismo, la proyección del del mercado y de sus incentivos, no participan de la tan alegada neutralidad del método científico, porque en sí mismos son valores morales. “Las relaciones de mercado están en consecuencia imbuidas de la lógica de la personalización, que inquiera ¿qué hay en ello que me o nos favorece? Antes que ¿qué puedo o podemos hacer para una diferencia positiva? [...] el cambio en la naturaleza de las relaciones se revela [...] en que una vez las recompensas monetarias se introducen [...] son muy difíciles posteriormente de ser relevadas de futuras negociaciones¹⁹⁹. De este modo, puede erosionar o sustituir los incentivos no-mercantiles que son, después de todo, extremadamente difícil de restablecer”. En consecuencia, la hegemonía del estímulo del deseo de individuación mediante recompensas económicas y/o ventajas personales, como criterio articulador de toda la organización política de la sociedad, termina por entrapar la posibilidad del cultivo de los sentimientos de reciprocidad entre los ciudadanos, y que Rousseau ya identificó en el principio previo a la razón de la piedad y/o compasión.

¹⁹⁹ Flinders, Matthew, ob., cit., p. 74.

- El uso público del punto de vista común del sentido para la moralidad y justicia de la razón práctica: presupuesto para la construcción de una idea razonable de progreso civilizador.

Dicho lo anterior, es posible afirmar que la única vía razonable que le resta al hombre para la configuración de su mundo social, es el uso público del sentido de justicia autónomo de la razón práctica. El conocimiento científico encorseta la realidad humana dentro del punto de vista de un sector limitado del plano público (en acepción de Berlin). El resultado no puede ser otro que constituciones políticas y sociales erigidas sobre argumentos, que son políticamente heterónomos, es decir, que no logran el consentimiento moral de los ciudadanos. Sin embargo, el uso público del sentido de justicia de la razón coloca a disposición del hombre la posibilidad, siempre abierta, de acceder a un sentido de la realidad. Lo que Berlin denomina la capacidad para integrar adecuadamente los planos superiores y inferiores de la realidad humana, que es indispensable para no caer en la rigidez del dogmatismo de las generalizaciones teóricas de la realidad²⁰⁰. En ese orden de ideas, creo que la posibilidad de ingresar a un escenario de mayor integración entre lo universal y singular, del horizonte de lo humano, es propiedad del ejercicio del sentido de justicia tributario de la capacidad legisladora de la razón práctica. Siendo eso así, la interacción social mediada en el uso del lenguaje es la mejor herramienta para acceder a un sentido de la realidad, que evite a los ciudadanos ser víctimas de la inhibición de los sentimientos naturales de moralidad, que encuentran su cauce de expresión intelectual en la razón. De lo que se trata, es de conseguir organizar la institucionalidad política y social de un modo tal, que la esfera pública de las decisiones no quede atrapada en la tramposa neutralidad moral de la razón económica, y en su respectivo interés técnicos de control y dirección instrumental. Para ello creo vital la existencia en la sociedad de arenas públicas de encuentro y debate entre los ciudadanos, a fin de que se reconozcan en su condición moral de seres fines²⁰¹.

El uso público del sentido de justicia de la razón se distingue de los anómalos modelos científicos, que llevan a los hombres a espacios regidos por la fuerza y coacción. Su sostén de partida, el uso público de la razón práctica, es más amplio. La amplitud dice relación con una hipótesis intelectual idónea para un ejercicio de la razón, que integre el plano superficial y oculto de lo humano, en modo tal que sea posible el acuerdo de bases de justicia autónomas y no heterónomas. En ese orden de ideas, la consideración de la libertad e igualdad de la condición humana, como personas morales atribuidas del derecho a tener derecho a la emancipación, continua cumpliendo ese requisito de amplitud. Según eso, es inaceptable reducir los valores libertad e

²⁰⁰ Berlin, Isaiah, "El sentido de la realidad", ob., cit., p. 71.

²⁰¹ Bruce Ackerman y James S. Fishkin, señalan que cuando ciudadanos de distintas extracciones sociales concurren a una instancia deliberativa, los efectos en política pueden ser dramáticos. Citan el ejemplo de un foro público de ciudadanos integrados por distintos grupos pequeños de deliberación. En uno de ellos se discute sobre las políticas de bienestar, entre los asistentes se halla un señor blanco, conservador y de 84 años, junto a una ciudadana afro-americana que dependía, en ese momento, de las prestaciones de bienestar. Luego, de los días en que sesionó el grupo, él se acercó a ella y le preguntó: ¿cuáles eran las tres palabras más importantes en el idioma inglés? Son 'Yo estaba equivocado' [I was wrong]. (Ackerman, Bruce and Fishkin, James S., "Deliberation Day", *Debating Deliberative Democracy*, James S. Fishkin and Peter Laslett (eds.), Blackwell Publishing, Oxford (UK), 2003, p.19).

igualdad a una mera igualdad formal del derecho a ejercer, sin coacciones externas, la racionalidad económica dentro de una estructura presidida por la competencia, que acepta como justas las ventajas obtenidas con motivo de las desigualdades naturales y económicas. La insuficiencia y el rechazo a la justicia de la razón neoliberal, radica en que propicia estructuras sociales y políticas basadas en la dominación por la fuerza de la competencia y aceptación acrítica de las asimetrías causadas por las desigualdades naturales y económicas.

Por lo tanto, la justicia política y social debe propender a la búsqueda de fórmulas que junto con preservar los valiosos aportes del liberalismo a la autonomía moral consiga, también, introducir condiciones de justicia distributiva con respecto a una igualdad de acceso a las oportunidades vitales que crea la sociedad moderna. No siendo válidos, ni los modelos de negación total de los derechos, ni los de negación parcial sea de los derechos liberales o de los derechos sociales. Sin embargo, una teoría de justicia política y social adscrita al derecho moral a la emancipación de toda forma de dominación injusta, requiere hacer frente al desafío realista, no menor, de disputar poder al mercado como paradigma de organización política y social. Es por ello que, comparto el sentido de urgencia, que en el plano de la justicia política y social se experimenta aún a consecuencia de la crisis económica mundial. Sumándome a las palabras de Jürgen Habermas, en entrevista dada del 2008 al diario Die Zeit:

“Espero que la agenda neoliberal ya no sea tomada al pie la letra, sino sometida a negociación. Todo el programa de una supeditación incondicional del mundo de la vida a imperativos del mercado debe ser puesto bajo la lupa [...] ha quedado en ridículo la agenda que otorga una preponderancia desconsiderada a los intereses de los inversionistas; que se resigna a la creciente desigualdad social, al surgimiento de un precariado, a la pobreza infantil, a los bajos sueldos, etc.; con su delirio privatizador vacía de contenido las funciones medulares del Estado; que malbarata los últimos vestigios de deliberación en la arena política a aquellos inversionistas financieros que ofrezcan la mayor tasa de interés; y que hace depender la cultura y la educación de los intereses y estados de ánimo de patrocinadores dependientes de la coyuntura de turno”²⁰².

De las consideraciones anteriores, se puede inferir que la disputa de la razón económica, en el plano de la organización política de la sociedad, está dirigida hacia el modo, en que es concebida la legitimidad de las condiciones de negociación de los términos del contrato político. En este orden de ideas, juega un lugar importante la caracterización empírica, que la razón científico-económica hace del individuo como agente económicamente racional. Siendo excluidas categorías normativas de la condición humana, como por ejemplo la igualdad como personas morales, pues son principios analíticos refractarios al método científico, según ya se explicó. En consecuencia, las condiciones legítimas de negociación son aquellas determinadas la *igualdad de facto* entre las partes, para restringir la libertad de opción de los otros agentes competidores. Es una igualdad que no presupone un sentido moral de igualdad

²⁰² Habermas, Jürgen, “Injusticia Fragmentos de Tras la Bancarrota”, entrevista realizada por Thomas Assheuer y publicada en *DIE ZEIT*, noviembre de 2008, traducción Fabio Morales, *Retórica de la Crisis*, Humboldt, N°155, Goethe-Institut, República Federal de Alemania, 2011, p. 55.

entre las partes. De modo que, en el contrato político “los agentes requieren reflexionar sobre la amenaza-ventaja, que representan aquellos con quienes se está negociando el acuerdo, por tanto, no es necesario considerar en el marco de su deliberación propia, los intereses de los otros salvo desde el punto de vista de si son una ventaja-amenaza para su interés particular”²⁰³. Siendo eso así, el procedimiento democrático de justificación del contrato político es de bajísima intensidad, porque la línea de base para justificar es que cualquier acuerdo es superior, a las amenazas de un estado no cooperativo, es decir, de guerra. En consecuencia, el procedimiento de negociación deja, de ese modo, perfectamente, abierta la posibilidad a que su contenido sea la expresión de la coerción de las ventajas de los mejores situados en desmedro de los intereses de los otros. En este marco de pensamiento, la asimetría y la supremacía de los intereses de unos sobre otros, está exenta de reproche porque la dinámica versa sobre la deliberación de agentes exclusivamente racionales, mas no razonables, debiendo decidir entre *desear estar en el grupo de los dominadores o de los dominados*. El contrato político, en consecuencia, consiste en la imposición de razones políticas, y no en un acuerdo genuino construido sobre la base de otras, que sean susceptibles de la aceptación moral por todos los ciudadanos.

Así pues, en el contrato político, de sesgo economicista, el papel del lenguaje como instrumento de la razón para la construcción moral de la sociedad, es desplazado por la justificación de conceder al criterio del *más apto y mejor para competir*, el lugar de estándar distributivo del mayor o menor peso de las razones políticas. La diferencia, por lo demás, apunta a un aspecto medular del papel de la razón en paso del hombre al modo de vida de la ciudad, en la antigua Grecia. Según se apuntó, en el capítulo primero el paso desde la sociedad aristocrática a la polis democrática ateniense, coincide con la pérdida de vigor de los factores favorables a su hegemonía política y social, anclados en una concepción homérica de la dignidad y respeto del individuo. Es así, la gloria de las proezas y épicas, a la que se le atribuye reconocimiento social y continuado de triunfo. No así, naturalmente, la derrota y/o fracaso militar o político. “El éxito, en cambio, narrado en la literatura épica, procuraba una combinación de riqueza y felicidad base de la distinción del noble respecto al *demos*. Dicha distinción incluía tanto la capacidad de expresar una opinión más cualificada como la capacidad de llevar una vida material y espiritual superiores”²⁰⁴. Por el contrario, es el lenguaje de la palabra ejercitada mediante el diálogo, la que reemplaza a la fuerza como *virtud política*. El ejercicio público de la razón en el marco del diálogo toma el lugar de *ley de la polis*. La virtud política, de la palabra y del diálogo, es el rasgo de la polis, tal como Protágoras se lo espeta a Sócrates en la versión del mito de Prometeo relatada de la pluma de Platón en el diálogo del mismo nombre del filósofo de Abdera. El ejercicio de la palabra se aboca, de ese modo, a “reemplazar las relaciones de fuerza por relaciones de tipo <<racional>>, estableciendo en todos los dominios una reglamentación fundada en la medida y que aspira a

²⁰³ Weale, Albert, *Democratic Justice & the Social Contract*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013, pp.11-12.

²⁰⁴ Requejo Coll, Ferrán, *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Editorial Ariel, Barcelona, 1990, p. 23.

proporcionar, a <<igualar>>, los distintos tipos de intercambio que constituyen la trama de la vida social”²⁰⁵.

A mayor abundamiento, éste contraste entre las concepciones de contrato político, según el tipo de razón política, sea la científico-económica o la práctica legisladora, apunta, en opinión de Tom Campbell, a una divergencia surgida muy temprano en la teoría del contrato social, con respecto a la interpretación del estado natural y el contrato social. Pues, el estado natural define cuáles son los elementos configuradores de las condiciones de negociación del contrato social entre los individuos. Así pues, distingue una versión histórica y otra hipotética. La primera se caracteriza en el intento de presentar la constitución política vigente, como el correlato de contrato social históricamente ocurrido, y, por ende, adquiere importancia las circunstancias históricas del periodo pre-político, para justificar la obligación política de obedecer al soberano. En esa línea incluye a Hobbes, especialmente, porque esta versión coincide con la necesidad de búsqueda de un fundamento no-teológico para la legitimidad del naciente Estado moderno. De otra parte, la versión hipotética prescinde de auscultar sobre como debe haber sido la situación pre-política, sino plantear un constructo normativo que sirva para establecer cuáles deberían ser las normas y reglas de una sociedad justa, en el marco de un ejercicio intelectual que considera a los individuos libres e iguales y ajenos a las constricciones políticas y sociales de negociación. La libertad, así, es un asunto de autonomía y la igualdad tiene que ver más con la capacidad de negociar sobre la base de igualdad de derechos procesales e igualdad en la participación de los resultados. Con todo, Campbell sostiene que la diferencia entre ambas corrientes, es que en la versión hipotética se busca que el contrato político sea la expresión de una genuina **idea de la razón** y, por ende, su contenido es un resultado justo. En cambio el contrato histórico puede ser considerado como un acuerdo entre sujetos desesperados con escaso poder de negociación²⁰⁶, es decir, ejerce mayor influencia las condiciones de fuerza que la justicia de la razón. Se puede, así, concluir que la diferencia radical estriba en que el contrato político de la razón económica esta encaminado a ofrecer bases de justificación a la legitimidad de la dinámica de la fuerza propia de la asimetría de las condiciones históricas, culturales, sociales y económicas, que afectan el poder de negociación. Mientras, que la versión hipotética del contrato es, siempre, un instrumento crítico de la razón práctica encaminado a propender al género humano a que sus bases de constitución política sean congruentes con las condiciones de negociación, que sería propia de ciudadanos que se conciben democráticamente como libres e iguales. Siendo, para ello, irrelevante para la justificación moral del orden político de la sociedad, las diferencias acumuladas por el devenir histórico, social, cultural y económico.

El contrato político ofrecido por la razón económica prescinde de cuatro presupuestos, que, en mi opinión, representan la conversión moderna de la idea de la antigüedad, que equipara a la justicia con nuestra norma de

²⁰⁵ Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, ob., cit., p. 106.

²⁰⁶ Campbell, Tom, *Justice*, Third edition, Palgrave Macmillan, New York (US), 2010, pp. 92-94.

pertenencia al universo del orden humano, y que sí pueden ser vindicados como materia para una idea razonable de progreso civilizador:

Primero. Aceptar la primacía del significado de la libertad e igualdad desde la perspectiva de la concepción del hombre como persona moral. De este modo, la libertad e igualdad solamente puede ser fuente de principios de justicia, que coincidan con su interés común y recíproco de emancipación con respecto a toda forma de dominación injusta. Siendo injustas todas aquellas estructuras políticas y sociales cimentadas sobre las relaciones de fuerza, que intentan homologar las relaciones humanas a la que se tiene entre el artífice y su instrumento, tomando prestadas las palabras de Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. Pues, las relaciones entre el artífice y sus instrumentos son de aquellas, que no están mediadas por el respeto de deberes de justicia, dado que con los instrumentos no existe necesidad de ella. La fuerza se expresa en la distribución desigualitaria del poder político basada en la influencia de criterios heterónomos, que alteran el valor moral entre los hombres. Es por ello que, las sociedades gobernadas por la razón neoliberal son injustas, porque la influencia política esta determinada por la desigualdad social y económica y, con ello, el orden normativo expresa el interés de unos pocos que se consideran *mejores* que el resto. Siendo eso así, en la sociedad política erguida en la dinámica de la razón económica, la justicia es la manifestación contingente del orden de fuerzas sociales, que encarne la supremacía de la conveniencia de los intereses del más fuerte²⁰⁷.

Segundo. Si bien es cierto, no es posible plantear la existencia de una fórmula científica para la relación adecuada de los valores libertad e igualdad. Una aserción de ese tipo es incompatible con un espíritu democrático, que reconoce como signo distintivo la pluralidad concurrente de puntos de vista en una sociedad. Corresponde al funcionamiento de las instituciones democráticas decidir cuál es la relación adecuada de libertad e igualdad en una sociedad. Sin embargo, claramente, sí puede señalarse que no son invitados al debate aquellas opciones que promuevan la realización de uno por medio de la anulación del otro. Son posiciones ideológicas incompatibles con una concepción de democracia concebida como un entramado de *capas* que propenden a la concreción, con el mayor grado intensidad posible, de la participación libre e igual de los individuos en el campo político, civil y social, con lo que la eliminación de una de ellas constituiría una acción que menoscaba la justicia política. Pues, de lo que se trata es de la distribución igualitaria de poder entre los individuos a fin de impedir sistemas sociales injustos. Además, este imperativo se siente con mayor naturalidad en el marco de una democracia, pues en ella reposa la idea regulativa de una distribución igualitaria del poder. La ausencia de igualdad de participación en la libertad

²⁰⁷ Albert Weale estima que las condiciones democráticas de negociación dependen especialmente, entre otras circunstancias, de una distribución igualitaria del poder entre los miembros de una comunidad política. Así, en su opinión "la justicia democrática es una teoría en la que las exigencias de justicia para los miembros de una comunidad política son derivables del procedimiento democrático de esa comunidad. Siempre y cuando el procedimiento colectivo de adopción de decisiones respete las condiciones básicas de la democracia y tenga lugar bajo ciertas circunstancias apropiadas [especialmente] bajo condiciones en que el poder de los individuos y los grupos es aproximadamente equitativo [...]" (Weale, Albert, ob., cit., p.8).

implica una asignación desigual de poder, que es refractaria a la base de igualdad del ciudadano democrático como persona moral libre e igual, lo que genera espacios para la dominación y control de unos sobre otros que, tarde o temprano, degenera en un resquebrajamiento de las demás capas de expresión de la libertad e igualdad de la justicia política. Dando lugar no a una sociedad de iguales –ciudadanos- sino de amos y siervos.

Tercero. La relación correcta entre libertad e igualdad, conlleva una comprensión renovada tanto de la política y la democracia. En lo que respecta a la política, debe recuperar su referencia a una idea de justicia que sea expresión del ejercicio de las facultades y capacidades legisladora de la razón práctica para construir criterios de corrección y justicia. De ese modo, la política debe remitirse a la confianza en la potencialidad de la razón para formar un sentido de justicia, que es independiente de los intereses de control y dirección técnico de la racionalidad económica. El desafío consiste en rescatar a la razón de su papel de mera administradora de un orden inmanente a la estructura económica de la sociedad. Es en toda regla un salvataje a la política con respecto al lenguaje unidimensional de la racionalidad del reino de los medios. El espacio público de la política debe ser, nuevamente, transformado en una dimensión social gobernada por la capacidad legisladora de la razón práctica. Correspondiendo a los ciudadanos libres e iguales concurrir a la definición de los criterios de corrección y justicia, que formen el ideal regulativo de vida justa y decente de la sociedad, y no a la, más que dudoso rigor, de la técnica de la ciencia económica. Por su parte, los derechos políticos de la democracia deben trascender su expresión meramente procedimental tanto de renovación periódica de los gobernantes, y de formación y adopción de decisiones públicas y coactivas. La legitimidad, ahora, de un orden democrático ya no se bastaría con el reconocimiento y eficacia del principio de igualdad de las libertades políticas e igualdad jurídica-formal de las libertades civiles, sino que, además, debe incorporar la igualdad material básica con respecto a los bienes primarios y oportunidades vitales para su concreción. De otro manera, es francamente difícil que el mensaje de distribución igualitaria del poder y de participación de una igual libertad que, en su esencia, porta la democracia pueda calar en los corazones de sus ciudadanos si, en la cotidianeidad de sus vidas, están sumidos en un pozo profundo de desigualdades materiales y de oportunidades. Es por ello que, con acierto Agustín Squella afirma:

“La igualdad no solo es compatible con la libertad, sino, todo lo contrario, una cierta igualdad material mínima sería una condición para el ejercicio efectivo de la libertad y para la real consolidación de un régimen democrático. Puesto que, ¿cuál puede ser el real interés de una persona en sus libertades de pensar, de expresarse, de reunirse, de emprender, de asociarse, si es que sus condiciones materiales de vida la sitúan irremediabilmente por debajo de la línea de la pobreza o en un estado de franca indigencia?”²⁰⁸.

Si, especialmente, para la democracia la búsqueda de una relación correcta de libertad e igualdad constituye un imperativo necesario para la

²⁰⁸ Squella Narducci, Agustín, “Libertad e Igualdad en el pensamiento político de Norberto Bobbio: ¿se puede ser liberal y a la vez socialista?”, en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Número 21, Fascículo 1, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, p. 361.

mantención de su buena salud, cabría preguntarse a la luz de los últimos acontecimientos derivados de las severas medidas de austeridad adoptadas en el contexto de la crisis económica y financiera global. Si el modelo de democracia representativa dispone del ancho de banda que exige la concreción del sentido de igualdad ciudadana. ¿Goza de legitimidad suficiente cuando se trata de la adopción de decisiones que afectan en modo profundo dicha relación de libertad e igualdad, afectando los planes de vida y desarrollo de millones de personas? ¿es válida la democracia representativa en ámbitos de decisiones cuyos efectos pueden exceder el mandato de representación?. Son todas preguntas que tienen especial sentido cuando se trata de medidas cuyo costo implica que una gran mayoría la pague, no con dinero sino en la *divisa sólida de su vida*²⁰⁹.

Cuarto. El concepto de razón que forja la estructura política y social debe estar situada más allá de los imperativos del reino de los medios. Lo que supone aceptar que la razón humana comprende en su interior la capacidad de lo razonable, o de lo justo. Por consiguiente, son incompatibles aquellas posiciones que exacerban y promueven la hegemonía de los principios del pragmatismo económico. Pues, en ellas no existe espacio para una comprensión de la libertad e igualdad desde el interés moral igualitario de la emancipación y, por tanto, menos lo hay para plantear una actitud orientada a la búsqueda permanente de una relación correcta²¹⁰ entre libertad e igualdad conforme a una *idea regulativa de civilización*, que rechaza a la fuerza como norma de organización de la comunidad humana. Con acierto Antonio Pérez Luño²¹¹, señala que del mismo modo como el igualitarismo radical y totalitario transformó la igualdad en el disfrute de la libertad en igualdad de opresión. El asalto anti-igualitarista propiciado por las posturas neoliberales, también incurre en una máxima falsificación del postulado de la libertad, ya que es una versión adaptada a la racionalidad económica de las leyes del mercado, lo que supone su desvinculación de las exigencias de igualdad que vayan más allá de la meramente formal. La falta de reconocimiento en el concepto de libertad de una cierta igualdad material conduce a una transmutación del derecho a la libertad y autonomía. Pues, éstas se convierten en un privilegio al que solamente pueden acceder aquellos que dispongan del poder económico para obtener del mercado aquella parte de los bienes primarios –bienes económicos y oportunidades vitales- para su vivencia y desarrollo. Por tanto, a las alternativas extremas sobre libertad e igualdad debe oponerse otra de un igualitarismo filosófico-político, es decir, una opción moral sobre el derecho igual de todos los hombres a realizarse plenamente como seres libres y autónomos.

Es por todo lo dicho, que el marco intelectual de la democracia deliberativa de Rawls es, a mi juicio, una alternativa razonable para recomponer la razón moral ilustrada dentro de un procedimiento de uso público

²⁰⁹ Habermas, Jürgen, "Injusticia Fragmentos de Tras la Bancarrota", ob., cit., p. 55.

²¹⁰ Fernández García, Eusebio, "Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamento de los derechos económicos y sociales", ob., cit., p. 51.

²¹¹ Pérez Luño, Antonio Enríquez, *Dimensiones de la Igualdad*, Cuadernos "Bartolomé de Las Casas", Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, Número 34, Dykinson, Madrid, 2005, p. 74.

de la razón práctica, en el dominio de lo político. Aspecto que será el objeto central del capítulo siguiente, que es el final.

CAPITULO TERCERO

“LA RAZÓN PÚBLICA DE RAWLS: REIVINDICACIÓN DEL PROGRESO CIVILIZADOR DE LA AMISTAD CÍVICA DEL SENTIDO PARA LA MORAL Y JUSTICIA DE LA RAZÓN MORAL ILUSTRADA”

I.- Introducción.

Los desafíos planteados por la hegemonía global de la razón neoliberal se concretan en regímenes constitucionales, que limitan el significado de los valores libertad e igualdad a consideraciones esencialmente economicistas. Su papel, de ese modo, es profundamente contrailustrado y contracivilizador. Pues, además de lo ya argumentado en el capítulo anterior, la síntesis económica de la libertad e igualdad se concreta en razón política fundamental, que organiza los sistemas sociales dentro de un marco de bajísima intensidad *democrática*. En efecto, dentro del contexto simbólico de la razón economicista, las razones políticas no son más que el producto de la interacción competitiva entre intereses singulares, diversos, divisivos y en oposición sobre el bien humano. Así pues, la norma fundamental de ordenación social será la fuerza gatillada por las posiciones asimétricas entre los distintos actores sociales. De este modo, el orden político y social en las *democracias neoliberales* es el reflejo de relaciones hegemónicas contingentes de sectores de intereses singulares, dentro de un mar de intereses particulares, que se decanta a favor de un sector de ciudadanos con mayor poder de negociación, porque les aprovecha las desigualdades naturales y sociales. Siendo eso así, las razones son políticamente heterónomas para el grupo desfavorecido de los ciudadanos, pues no se fundan en un punto de vista común. Por tanto, el poder político es la expresión del uso opresivo de la fuerza. En suma, la razón política neoliberal entiende la justicia como *aquello que conviene al más fuerte*, que en rigor corresponde al *estado de guerra*¹.

El contractualismo moral ilustrado critica éstos modelos de convivencia política y social. Los valores libertad e igualdad deben ser considerados la antesala de una base común de justificación moral, para el diseño de las instituciones políticas y sociales. De hecho, Locke, Rousseau y Kant coinciden acerca del uso de la razón para conseguir la emancipación de la condición humana de toda forma de expresión del *estado de guerra*. Los autores citados coinciden en caracterizar el estado de guerra, como aquella forma política de la sociedad, basada en el abandono del punto de vista público y común del que es capaz la razón práctica, para justificar moralmente las instituciones de poder de la sociedad política. El estado de guerra es, por tanto, aquella sociedad política constituida a partir de la hegemonía del interés singular de un grupo de ciudadanos, cuyas ventajas y beneficios se imponen a costa de los intereses del resto de los ciudadanos². Por tanto, el signo contrailustrado de la razón

¹ La equiparación entre ambos conceptos es, dramáticamente, retratada por Rousseau.

² La contraposición dialéctica entre justicia/fuerza, como aquella entre hegemonía del interés general/particular, está presente en Locke, Rousseau y Kant. Locke, caracteriza el

neoliberal consiste en presentar la *fuerza* como criterio de justificación moral de la organización política de la sociedad.

La *democracia neoliberal* considera la justicia política compatible con un marco institucional que administra racionalmente la dinámica del *estado de guerra*. Las instituciones políticas y sociales, así, son configuradas de acuerdo a la supuesta incapacidad moral del hombre para la justicia. Se entiende que el ser humano está integrado solamente por intereses individuales volcados a la promoción de su concepción singular del bien humano. La razón neoliberal adopta el punto de vista de Hobbes, para quien el carácter racional del hombre solamente le concede la capacidad para perseguir sus intereses personales, y concepciones particulares del bien humano. Carecerían de la capacidad para formar y cultivar un sentido de moralidad y justicia, mediante el cual los individuos moderen sus intereses propios a partir de una *mirada* volcada hacia un centro común de identidad y vínculo: el interés recíproco del criterio de equidad en el tratamiento y organización de la cooperación política y social. De ahí se explica que, los derechos naturales en la teoría contractual de Hobbes no funcionen como restricciones de moralidad, y, por ende, menos como material para una idea de justicia que sea pública, esto es, que organice las instituciones políticas y sociales desde razones políticas objetivas: no relacionadas con intereses particulares. Los derechos naturales son la prolongación de intereses personales competitivos entre agentes racionales y, en consecuencia, son éstos los responsables del conflicto social. El contrato social de Hobbes, así, es solo un “compromiso racional principalmente entre intereses conflictivos, donde todas las partes acuerdan cooperar mediante el respeto de limitaciones razonables bajo la condición de que los otros también se sujeten a ellas, a fin de que todos puedan efectivamente perseguir sus intereses propios”³. Es un compromiso cuyas condiciones están determinadas por las posiciones asimétricas de negociación entre las partes. Es por ello que, las versiones contractuales de raíz hobbesianas (James Buchanan) identifican la justicia con la paz social en el marco de un orden, que es funcional a la promoción de los intereses particulares hegemónicos del contrato político. Son *artículos de paz*, pero la *paz social* no es justa en sí misma. La paz social, incluso, puede existir dentro de regímenes autoritarios, y *democracias formales*, donde el poder político está cooptado por la mayor influencia política de un sector parcial de los ciudadanos que concentra el poder económico y social. De este modo, la injusticia de la paz social emana de un orden político y social que

estado de guerra, como aquel en el que se abandona las capacidades morales de la razón y se sustituye por los impulsos de la fuerza. Ello quiere decir, precisamente, el abandono de los vínculos morales recíprocos del imperio de la Ley de la razón. En el caso de Rousseau, la voluntad particular representa la forma, en la que se expresan las formas sociales corruptas de los *estados históricos*, donde el pacto social no es más que el artilugio para brindar blindaje mediante instituciones configuradas para el interés de unos pocos. El pacto social criticado en el *Segundo Discurso* busca poner fin a un estado de guerra (nuda violencia), para que continúe bajo formas favorables a la minoría que, ahora, cuenta con la fuerza pública organizada a su favor. Por último, Kant, considera que la legitimidad de la sociedad política depende de que su modo de gobernar se atenga al respeto de la categoría intelectual (categórica) de la *voluntad unida del pueblo* del contrato originario: modo de gobierno republicano. De ese modo, la sociedad política que se aparta del contrato originario, en el fondo, lo hace de los mandatos universales y objetivos de la razón práctica legisladora. Es una sociedad política gobernada por la fuerza de los intereses singulares del soberano.

³ Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, New York (US), 2007, p. 15.

promociona con preponderancia la voluntad particular de los *fuertes* en desmedro de los *débiles*.

De acuerdo con lo anterior, la razón neoliberal eleva la norma de la competencia entre intereses particulares, al estatus de principio de legitimidad político. Lo que significa establecer la norma de la fuerza como piedra angular de la justicia política y social. Sin duda, es un contrasentido porque, difícilmente, puede calificarse de orden justo aquél donde no existe espacio para la idea de interés general, sino solo de interés parcial. El orden político y social será la expresión de intereses de una determinada *voluntad particular* y, por tanto, de suyo inestable. La ausencia de una base común de entendimiento entre los ciudadanos, que no sea la vacía norma de competencia, produce un estado de situación contingente y profundamente divisivo. Este *modus* doméstico de convivencia política y social da paso a la constitución de sociedades que conciben, también, sus relaciones internacionales conforme a la regla de la promoción de sus intereses racionales –por lo general, son los intereses de los poderes sociales dominantes al interior de la estructura política de la sociedad– expresados en el deseo de incrementar su influencia política y económica sobre los demás pueblos. De manera que, el actual proceso de globalización político y económico es objeto de crítica porque concreta un *Derecho de gentes* que es manifestación de los intereses singulares favorecidos por la dinámica de la razón neoliberal. El resultado es un orden injusto que pugna con el interés universal de emancipación humana, que es pieza central del otro orden global al que aspira la idea básica de *justicia humanitaria* de la Declaración Universal Derechos Humanos. Por consiguiente, es importante atender al carácter de la razón política que ordena la constitución política de las sociedades domésticas, porque éstas definen el carácter moral de los pueblos y el modo de sus relaciones entre sí. Siendo eso así, parece ineludible afrontar los desafíos de la razón neoliberal, en primer lugar desde el plano interno, si es que se desea un proceso de globalización que responda a la justicia de la razón y no la fuerza de la opresión.

En este orden de ideas, la obra de John Rawls es una coordinada intelectual ineludible, pues contiene una crítica solvente a la razón neoliberal, desde la perspectiva del esfuerzo de recomponer el lugar, que ocupó la razón al interior del contractualismo moral ilustrado. Rawls recurre, precisamente, a los referentes del contractualismo moral ilustrado: Locke, Rousseau y Kant. En su conocido y citado pasaje del prefacio de su *Teoría de la Justicia*, dice que su objetivo es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social”⁴ elaborada y desarrollada por los autores citados. Con ello, Rawls rescata del olvido la teoría del contrato social y al hacerlo de la mano de Locke, Rousseau y Kant, entiende el **contrato político** como un estándar de legitimidad sustantivo de la constitución política de la sociedad. El contrato político, así, corresponde a una idea pública de justicia que establece restricciones de moralidad con respecto a la organización de las instituciones políticas y sociales. La elección de Rawls, por tanto, parece más que justificada para abordar la recomposición de las

⁴ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, p. 24.

bases de justicia política, de nuestras alicaídas democracias, en el uso público de la razón.

Rawls, precisamente, centra la idea pública de justicia en el derecho innato de los hombres a la libertad que corresponde a todas las personas en virtud de su humanidad, y, por ende, ese derecho en sí mismo es la base de igualdad entre los hombres. De este modo, pues, recurre a Locke y Kant en el sentido de que ambos establecen la base angular de la justicia pública en el estatus *natural* de los hombres como personas con derecho a una igual libertad. Los hombres, así, son igualmente libres por *derecho natural*, esto es, poseen el derecho político equivalente para gobernarse a sí mismos, y ciertos derechos y libertades personales. Pero además, ambos relacionan la común humanidad como una restricción moral que dota a la libertad del derecho originario de los hombres, el carácter propio de una libertad moral, y no una libertad entendida como la pura apetencia del interés propio, descrita en el estado natural de Hobbes. Por tanto, el punto de partida de Rawls coincide con Locke y Kant, en el sentido de entender el contrato político como una idea de la razón que condiciona la organización de la estructura de trasfondo de la sociedad a la premisa de la *primacía de lo justo sobre lo bueno*. “No se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dadas, sean las que fueren, buscándose luego el mejor medio para satisfacerlas”⁵. Sino son los intereses generales y universales del carácter libre e igual de los ciudadanos como personas morales, los que expresan un punto de vista común para el tratamiento de los problemas de justicia política y social entre los hombres. Por consiguiente, Rawls adopta del contractualismo moral ilustrado la premisa de que la idea pública de justicia contenida en el contrato social, debe ser una base común de entendimiento –no de imposición de los deseos y preferencias de aquellos atribuidos de mayor poder de negociación- entre los ciudadanos para regular sus distintas concepciones de *vida buena*.

El contraste entre la tradición contractualista de Hobbes y la moral-ilustrada radica en que ésta última considera el contrato político como una *hipótesis intelectual* acerca de cuál serían los términos de cooperación más razonables entre personas racionales y razonables, que han de ser consideradas como iguales. El carácter hipotético intelectual apunta a la reflexión sobre cuáles serían los principios de constitución política, que serían acordadas entre individuos a partir de una situación, razonablemente posible, de igualdad de derecho y de jurisdicción política, es decir, sin influencia de los intereses parciales y divisivos. Con ello, se intenta separar la *justicia* de la contingencia, división y separación de los intereses propios de los agentes racionales. Así, el contrato político debe ser la expresión de un orden moral independiente para el dominio de lo político, pues sin autonomía política no es posible construir un principio de legitimidad, que sirva para evaluar intelectualmente la corrección y justicia de las constituciones históricas reales. El contrato político es una idea idónea de la razón para examinar que *podrían haber consentido* los individuos en el marco de un proceso histórico idealmente orientado por las condiciones de libertad e igualdad perfecta del estado natural del imperio de la Ley de la razón⁶. Rawls, entiende por curso ideal de la historia,

⁵ Ibídem., p. 42.

⁶ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ob., cit., pp. 128-129.

los cambios que se habrían podido producir en el caso que los individuos se hubieran comportado racional y razonablemente, esto es, con apego a la Ley de la razón. Por tanto, el contrato político conforme a la Ley de la razón define un estado de justicia que es independiente a la preponderancia de intereses parciales competitivos, y, por tanto, obsta a que la situación inicial de los individuos, en el estado político, sea peor a la que tenían en el estado natural.

El criterio de justicia material de Locke, es una idea presente en la teoría de la justicia de Rawls, pues los principios de justicia correspondientes al acuerdo de la posición original serían la expresión de la elección de las partes en condiciones de autonomía racional. Se trata, entonces, de recrear intelectualmente cuáles serían las condiciones que permitirían a las partes, que deben elegir los principios de justicia, debatir y elegir los principios de justicia desde un punto de vista propio de la autonomía política. En ese orden de ideas, las condiciones de construcción de la posición original –según se verá- intentan establecer condiciones adecuadas para que la idea de justicia elegida, permita establecer y conceder a los ciudadanos una autonomía política, además, plena. Como será explicado, Rawls adopta una posición constructivista del orden moral en lo político -no se apela ni a textos sagrados, ni a un orden externo de valores independientes al hombre- sino a razones políticas objetivas inferidas del argumento moralmente autónomo de la base de igualdad del hombre como persona moral libre. Para recrear el sentido de justicia que en la posición original las partes carecen, dado que su tarea es seleccionar una idea de justicia, se establecen restricciones de información sobre las posiciones originarias de ventajas y desventajas de los ciudadanos al interior de la estructura básica de la sociedad. Es el velo de ignorancia. Se busca, así, que la deliberación de las partes sea de acuerdo a un punto de vista político común: los criterios y valores de la idea de razón pública.

Sin embargo, el aspecto que deseo destacar en ésta acápita introductorio al capítulo, consiste en la profunda pertenencia de la idea de justicia, de Rawls, con la noción de razón pública entendida como razón del pueblo democrático. La identidad entre razón pública con la propia de una sociedad democrática, da cuenta de la confluencia de Rousseau y Kant, en su teoría moral y política. De una parte, Rawls entiende que el contrato político es una idea de la razón, en el sentido que los principios de justicia son una construcción de la razón producto del ejercicio de sus capacidades morales. Así Rawls, interpreta el procedimiento del imperativo categórico kantiano como uno de constructivismo comprensivo del dominio moral de la razón práctica. Sin embargo, nuestro autor limita el constructivismo únicamente al dominio de lo político, esto es, aquella parte del orden moral que sirve de base pública para el entendimiento entre los ciudadanos, a la hora de tener que definir la base de *justicia* que deben distribuir las instituciones a los miembros de la sociedad. Por su parte, la influencia de Rousseau en Rawls se dejar entrever en tres aspectos fundamentales: primero, la doctrina de la bondad originaria del hombre; segundo, la centralidad de la igualdad política en la construcción y conservación de la justicia de las instituciones y; tercero, el marco común de razones políticas objetivas denominada razón pública. Los dos primeros elementos han sido ya explicados profusamente en el capítulo primero en el epígrafe relativo las dimensiones de la justicia en el pensamiento de Rousseau. Es por ello que, limitaré mi atención a la razón pública.

La razón pública es un elemento fundamental dentro del esquema unitario del pensamiento político y moral de Rawls, especialmente para brindar respuesta al desafío *positivista* de las concepciones tecnocráticas-economicistas tributarias a la razón neoliberal. La identificación de la razón pública con la propia del pueblo democrático –según será objeto de comentario– es un postulado que demuestra el carácter contestatario frente a la razón neoliberal. Lo anterior encuentra ya sostén en el procedimiento de constructivismo político empleado para la justificación moral de los principios de justicia política de la sociedad. El constructivismo político adopta la idea kantiana sobre la independencia de los principios morales de la razón práctica, con respecto a los deseos y preferencias racionales de los agentes. Asimismo, también la independencia del orden moral lo es con respecto a los principios de la razón teórica y, por tanto, a la limitación de la razón práctica al *ser* observado empíricamente de las conductas humanas. Rawls sigue a Kant en lo que respecta a la posibilidad de incluir a los juicios y convicciones morales en la idea epistemológica de la justificación. De acuerdo con ello, la idea de justificación implica la exigencia de proporcionar razones que permitan considerar que una afirmación es verdadera, o una acción es razonable. En consecuencia, la “justificación esta relacionada con la idea de la *objetividad* de los juicios y con la existencia de algún método de argumentación [...] que pueden aplicar las personas racionales y razonables para arribar a la misma conclusión correcta”⁷. El constructivismo político de Rawls es contrario a la posición *positivista*, de acuerdo con la cual únicamente aceptan las justificaciones empíricas en el campo de las ciencias, de la lógica del lenguaje y de las matemáticas y otros campos. Rawls estima al igual que Kant, que el *uso práctico de la razón* posee sus propios estándares de objetividad y validez que son independientes de los ámbitos del razonamiento teórico. De este modo, pues, la objetividad y validez de los juicios prácticos dependen no de su correspondencia con *hechos morales* que son anteriores e independientes del razonamiento y juicio acerca de ellos⁸. Así dicho, Rawls al igual que Kant hace suya la posición constructivista del orden moral –práctico– conforme a juicios que son objetivos y válidos, porque en su formación se ha respetado el procedimiento de razonamiento práctico. De este modo, la objetividad y validez de los juicios morales están condicionados por los presupuestos de razonamiento práctico que configuran al procedimiento en sí mismo. Son la base común de criterios y valores que son aceptados como marco común de

⁷ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 29.

⁸ Vid., Rawls, John, “La independencia de la teoría moral”, en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, ob., cit., pp. 192-208. En dicho artículo, Rawls plantea la independencia de la teoría moral con respecto a los ámbitos de la razón teórica, y adopta la tesis de que la moral y el discurso moral es una práctica social necesaria para la vida en sociedad. Dicho lo anterior, el razonamiento moral posee sus propios parámetros de corrección, independientes con respecto a otras prácticas y áreas de la investigación. La tesis de la independencia no solamente asume la separación kantiana del uso teórico y práctico de la razón. Sino que, además, considera que en el ámbito de la razón práctica existe un área independiente de la epistemología moral (problemas relativos a la verdad y objetividad en la moral) y otro de metafísica moral (problemas relacionados con la identidad moral y libre albedrío). Según será comentado, el planteamiento sobre la independencia de la teoría moral adquiere relevancia en su obra *Liberalismo Político*, cuya tesis sobre la independencia del concepto político de justicia pivota sobre la premisa de que existe un ámbito del razonamiento práctico *el dominio de lo político*, que es independiente de los parámetros de corrección de la razón teórica y de las doctrinas morales de la *verdad completa*.

razones objetivas. Por ejemplo, en el constructivismo moral kantiano los principios del razonamiento práctico corresponden a las formulaciones del imperativo categórico. Como bien dice Rawls, la objetividad de las razones políticas tiene por objeto que los juicios y conclusiones sean consecuencia de la aplicación de criterios de corrección del juicio mutuamente reconocidos, “y de esta guisa –y no de ninguna otra: usando mera retórica o artes persuasorias”⁹.

Sin embargo, Rawls se distancia de Kant respecto a los presupuestos de partida del procedimiento de razonamiento práctico del constructivismo político. Incluye, además, de los principios del razonamiento práctico, los denominados *juicios morales considerados*¹⁰. Son tales aquellos que han sido “emitidos en condiciones en las que resulta altamente probable que se haya ejercido plenamente nuestra capacidad de juicio, y ésta no se haya visto afectada por influencias que la distorsionen”¹¹. Se trata de coordenadas morales al modo de puntos fijos que resultan difícil de ser abandonadas o, al menos, de ser objeto de rechazo basado en una justificación suficientemente poderosa. En el caso del constructivismo político, los juicios morales considerados a partir de los cuáles se desarrolla el procedimiento de razonamiento práctico, corresponden a las ideas que implícitamente forman parte de la cultura pública de una sociedad democrática. Tales son: primero, la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación; segundo, la idea de ciudadanos libres e iguales y; tercero, la idea de una sociedad bien ordenada. Es importante destacar que los juicios morales considerados presuponen el debate público y deliberación dentro de una sociedad democrática. Pues la discusión abierta y crítica es la que permite establecer la justificación razonable de los principios y, por tanto, de las explicaciones de los juicios morales considerados¹². En cierto modo, los *juicios morales considerados* dentro del constructivismo político son

⁹ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, traducción Antonio Domènech, Editorial Planeta, Barcelona, 1996, p. 142.

¹⁰ En su artículo “Un esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, Rawls relaciona los juicios morales considerados como aquellos formulados por jueces morales competentes. La competencia moral consiste en la posesión en el grado mínimo de las facultades para el uso teórico y práctico de la razón. No obstante, en el procedimiento de razonamiento práctico ocupa un sitio primordial el denominado *discernimiento moral*. Éste último corresponde a la capacidad de los hombres para asumir un punto de vista público con respecto a los intereses humanos que entran en conflicto y provocan la necesidad de una decisión moral. “Se le exige determinar que pensaría que es justo e injusto si cada uno de esos intereses fuera tan enteramente el suyo como de hecho son los de otras personas, y prestar su juicio sobre el caso tal como le parece que su sentido de la justicia exige tras haber articulado en su mente con todo cuidado los problemas que hay que decidir” (Rawls, John, “Un esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 63).

¹¹ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, traducción Andrés de Francisco, Ediciones Paidós, Barcelona, 2002, p. 55.

¹² El carácter razonado de los juicios morales, que son el material base del procedimiento de razonamiento práctico, es uno de sus componentes que denotan su carácter constructivista del orden moral. En efecto, la racionalidad y razonabilidad de un juicio se sostiene en la medida que sea susceptible de ser explicado por un principio justificable. Al mismo tiempo, la justificación de la razonabilidad del principio “se pone a prueba viendo si se muestra capaz de llegar a ser aceptado por jueces morales competentes después de haber sido ponderado libremente sus pros y contras mediante la crítica y la discusión abierta, y después que cada uno ha meditado sobre él y lo ha comparado con sus propios juicios considerados” (Rawls, John, “Un esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, ob., cit., p. 70).

para Rawls aspectos sociológicos propios de una sociedad democrática. “[Los juicios morales considerados] no los deriva de una concepción filosófica particular, sino que las toma más bien del fondo compartido de las sociedades modernas, y las articula [Rawls] en ese constructo altamente improbable que es la posición original, que le permite organizar la discusión sobre los principios de justicia”¹³. Sin embargo, lo que es preciso retener, en este momento, es que los juicios morales considerados, como primeros principios del razonamiento práctico, tienen por objeto fijar las vigas maestras de las condiciones de reflexión encaminadas a la selección de las razones y argumentos de los principios de justicia. Esta última idea es crucial para, con posterioridad, entender la hipótesis-intelectual de la *posición original* como un procedimiento encaminado, en último término, a someter nuestras conclusiones –principios de justicia– a la apertura del debate y justificación pública ante los demás ciudadanos, a fin de verificar la fortaleza y estabilidad de los argumentos, y del modo en que hemos interpretado los juicios morales considerados de partida.

De acuerdo con lo anterior, las ideas básicas de persona y sociedad, dentro de la cultura pública democrática dan cuenta de juicios morales considerados, cuya razonabilidad difícilmente pueden ser controvertida, a menos que se recurra a consideraciones *moralmente arbitrarias* sea de tipo aristocrático o autocrático. De este modo, pues, el constructivismo político busca que la discusión y reflexión razonada sobre la justificación de los principios de justicia política, sea dentro de un marco de razones moralmente relevantes. El carácter moralmente relevante excluye, dentro del ruedo de razones, todas aquellas que incorporan las desigualdades naturales y sociales, como elementos de razonamiento y justificación política de los principios de justicia. Se entiende, así, que la consideración de la común humanidad expresada en la posesión, también común, de las dos facultades morales de la razón serían los únicos elementos de juicio susceptibles de ser moralmente relevantes. Sencillamente, porque no responden a ninguna categoría artificial derivada del encasillamiento de las posiciones sociales. Así dicho, el constructivismo político es un procedimiento de argumentación y justificación de una parte importante del orden moral, que corresponde al dominio político de los ciudadanos democráticos. El carácter autónomo de las ideas bases del constructivismo político dan cuenta de un aspecto crítico en el pensamiento de Rawls. Según nuestro autor, existe un ámbito de la moral correspondiente al *dominio de lo político* y, por tanto, del razonamiento práctico que es independiente de la razón teórica y, además, de las teorías morales de la *verdad completa*. De este modo, el constructivismo político participa de la independencia del uso práctico de la razón, y de una parte de ella relativa a las doctrinas morales comprensivas. Por tanto, “el razonamiento político en una sociedad democrática posee, de acuerdo con Rawls, parámetros de razonabilidad y corrección que son independientes de otras formas de razonamiento, incluyendo además al razonamiento moral no político”¹⁴.

¹³ Ángel Rodilla, Miguel, “Coherencia, Contrato, Consenso. La estructura argumentativa de la Teoría de la Justicia de J. Rawls”, en *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 233-234.

¹⁴ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 315.

La idea política de ciudadano democrático desempeña un papel determinante en el constructivismo político. Lo que, además, permite afirmar la cercanía de Rawls a la crítica de Rousseau con respecto a las teorías del contrato social que definían al hombre del *estado natural* en contraposición al hombre *artificialmente deformado* por el *estado de sociedad*. Rawls al igual que Rousseau, entiende que si el estatus de ciudadano ha de cumplir el papel de centro de gravedad de las demandas de justicia en la organización institucional, entonces su base de igualdad debe estar fundada en elementos *no distorsionados* por los conflictos de intereses facciosos del estado de sociedad. En ese orden de ideas, Rawls resuelve la alegoría de Rousseau en su alusión a la estatua de *Glauco*, estableciendo la base de igualdad en la posesión universal y general de las facultades morales de la razón: sentido de la justicia y capacidad para el bien racional. En ellos identifica intereses de orden superior que comparten todos los ciudadanos, esto es, desarrollar las capacidades de la personalidad moral que, al mismo tiempo, definen su identidad pública de ciudadano libre e igual. Rawls al igual que Rousseau considera que el estado de sociedad es lo *mejor que le pudo pasar al hombre*, porque en ella encuentra las condiciones para desarrollar las potencias de la razón, y, por ende, convertirse en hombre. En consecuencia, las instituciones de la sociedad deben ser organizadas conforme a una idea de justicia, que considere como bien común de la unión social asegurar a todos su carácter libre e igual en tanto personas morales, es decir, como ciudadanos democráticos. En efecto, si el estado de sociedad es indispensable para que los hombres experimenten el bien humano de las potencias de la razón, entonces la equidad pública debe ser la norma de organización del sistema de cooperación político y social. Por consiguiente, la idea fundamental de la sociedad democrática se impone dentro de los *juicios morales razonados*, que forman parte del material de partida del constructivismo político. Los otros modos de sociedad –aristocrático y autoritario– son incompatibles con el juicio moral considerado del carácter democrático de la idea de ciudadano, fundada en la base de igualdad de la libertad de la personalidad moral. Siendo eso así, no son susceptibles de proporcionar las ideas básicas de partida para constituir una base común de razones políticas objetivas, que sea material para la autonomía política indispensable para establecer una idea de justicia que sea pública. Tal como lo advirtió Rousseau, la autonomía del orden moral público radica en la constitución moral originaria –que en Rawls corresponde a su idea de ciudadano democrático libre e igual– y no en los estatus sociales, pues son deformaciones heterónomas (artificiales) de la base moral originaria del hombre y, por tanto, el orden político de la sociedad será sobre una moral que no es pública, ni común.

Por lo demás, la idea política de ciudadano democrático hace suya la premisa de la psicología moral, según la cual el hombre tiene la capacidad de formar y desarrollar un sentido de la justicia. Dicha capacidad permite al hombre ingresar a un punto de vista configurado por intereses comunes, que son independientes a los deseos y preferencias, que son parte de los intereses parciales, diversos y competitivos de las concepciones de bien humano. En consecuencia, Rawls piensa que la personalidad moral del individuo incluye la capacidad de reflexionar sobre valores y principios morales que sean independientes al punto de vista singular del interés propio. Dicho así, la apología del sentido de justicia es, al mismo tiempo, sobre la potencia moral

del hombre para razonar conforme a un punto de vista público y, con ello, arribar a un acuerdo político que convierta la multitud en unión social. La unión social expresa una comunidad de ciudadanos, que en sus relaciones como tales, deciden organizar sus instituciones de acuerdo a una idea de justicia basada en el marco del bien común justificado en razones políticas objetivas. La unión social es, por tanto, refractaria a la pretensión hegemónica de intereses facciosos. Sin embargo, la unión social no excluye la libertad de los ciudadanos para conformar otras uniones sociales al interior, que expresen sus concepciones particulares de bien racional, pero condicionadas al respeto de las bases fundamentales de la justicia pública. Asimismo, la posición de Rawls se rebela en contra de aquellas concepciones nihilistas que *minusvaloran* las capacidades morales del hombre en sí mismas en razón de su poca fiabilidad. Según éstas posiciones, la moral y la justicia serían meras ilusiones y engaños. Rawls, por el contrario, considera que el ejercicio del sentido de la justicia bajo determinadas circunstancias hace posible que los individuos puedan acordar valores y principios morales -en el dominio de lo político- que sean parte de una estructura de justicia de trasfondo con respecto a la corrección de los intereses particulares del bien humano. Tales condiciones propicias para el sentido de justicia -la autonomía política- son las que intenta reproducir el constructivismo político.

De acuerdo con todo lo expuesto, la objetividad de las razones políticas corresponde a la construcción de un punto de vista público para el tratamiento, con autonomía política, por los ciudadanos de los asuntos básicos de justicia social. Siendo eso así, la objetividad de las razones políticas sirven para distinguir entre un punto de vista público compartido por personas racionales y razonables, y el propio del agente particular que dice relación con los intereses de su concepción comprensiva de lo justo y lo bueno. En cierto modo, Rawls reproduce su interpretación kantiana de las formulaciones del imperativo categórico, entendido como procedimiento de justificación de la universalidad y generalidad de las máximas racionales subjetivas de acción. De este modo, la objetividad de las razones políticas implica su publicidad, porque se fundan en intereses generales y universales susceptibles de ser aceptados por todos los ciudadanos democráticos. Esta correspondencia entre objetividad y publicidad del orden de razones políticas sirve, además, de crítica al concepto economicista de contrato político empleado por teóricos neoliberales como James Buchanan y Robert Nozick, cuyas teorías fueron examinadas en el capítulo anterior.

La razón neoliberal interpreta el contrato como un instrumento legal, que tiene por objeto resolver pacíficamente conflictos de intereses entre partes que carecen de un interés común. Así, el contrato queda constreñido estrictamente al ámbito de la negociación económica. Sin embargo, el constructivismo político de Rawls estima que la institución mercantil del contrato aplicada a la regulación de la sociedad política, no es susceptible de ser extrapolada al espacio de la justificación moral de la constitución política de la sociedad. Simplemente, porque no concurren los mismos supuestos que sostienen a una y otra figura, contrato mercantil y contrato político respectivamente. La diferencia expuesta por Rawls, y que lo distancia del enfoque contractualista de Hobbes, radica en que el contrato político no está precedido de la libertad de los individuos para decidir si contratan o no. Carecen de la libertad para evaluar

la conveniencia *ex ante* de la ventaja mutua del contrato. Rawls, de este modo, sigue a Rousseau respecto al hecho fijo de que el estado de sociedad, no es una opción libremente convenida por los individuos, al que puedan renunciar si los términos del acuerdo les son desfavorables. De este modo, pues, la vida de los hombres al interior de la estructura social es un hecho involuntario, o dicho mejor es un dato dado e inamovible. Siendo eso así, Rawls entiende que no existiendo la libertad propia de los contratantes para rehusar un acuerdo que no sea ventajoso, es forzoso que los términos y condiciones de la cooperación social deban ser receptivos a una idea de justicia, y sean equitativos para todos.

Por consiguiente, el contrato político para Rawls corresponde a un pacto que debe ser el fundamento de legitimidad de la unión social conforme a una idea pública de bien común. Ésta corresponde al criterio de reciprocidad, el cual sustituye al mercantil de la ventaja mutua y, por ende, las condiciones de la cooperación social están orientadas al aseguramiento y conservación del carácter libre e igual de los ciudadanos como personas morales. La reciprocidad se distingue de la ventaja mutua, en que ésta última es “consistente con la explotación de las partes menos aventajadas. Por el simple hecho de que individuos racionalmente acuerden los términos de un contrato no significa que no estén siendo objeto de explotación o de aprovechamiento injusto. [En tanto que,] la reciprocidad existe cuando los individuos se benefician mutuamente de forma no explotadora; según términos justos de cooperación”¹⁵. La reciprocidad, por tanto, propende hacia la distribución del bien primario de las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos. Bien social de primer orden, que es desatendido por la mutua ventaja mercantil pues, en ella, no es posible asumir un punto de vista público, es decir, más allá del interés de la ventaja particular. Siendo eso así, la base común de razones políticas objetivas busca establecer un marco común de argumentación y justificación política, en el que los ciudadanos puedan *democráticamente deliberar* adoptando *intelectualmente* la posición de simetría que corresponde a la autonomía política de los ciudadanos democráticos. El objetivo último es que la discusión de los asuntos básicos de justicia social, sean considerados los valores políticos del criterio de reciprocidad subyacentes en las razones políticas objetivas de la razón pública.

Finalmente, la ausencia en la razón pública de las *artificialidades sociales* que separan y enfrentan a los hombres, explicaría la identificación que Rawls hace de la razón pública con la razón del pueblo democrático. La idea de la razón pública corre el *velo de irresponsabilidad política y cinismo* de los ciudadanos con respecto al estado de las bases sociales de respeto entre los ciudadanos, y que dependen de las bases de justicia de la estructura básica de la sociedad. De este modo, la autonomía política concedida por la razón pública a los ciudadanos, les impide sostener y justificar la desigualdad de tratamiento entre los ciudadanos producto de la lotería natural y social, como si ello fuese un orden externo e independiente a la voluntad humana. La razón pública obliga a los ciudadanos a considerar la *justicia* como una tarea propiamente humana, interpela a nuestra responsabilidad de ejercer aquellas otras dimensiones de nuestra capacidad moral. Por tanto, la responsabilidad

¹⁵ Freeman, Samuel, “Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism”, *Texas Law Review*, Vol. 85, N°2, p. 404.

conmina al cumplimiento del deber moral de *civilidad*, lo que significa que la organización de las bases sociales de respeto no pueden descargarse en el reduccionismo *tecnocrático* de los estándares de la razón teórica y científica. Se trata de aspectos que corresponden al ejercicio del sentido de moralidad y justicia y, de ese modo, que el hombre asuma el deber de expresar completamente su identidad propia, como parte que es del universo de lo humano. En cierto modo, la reivindicación del sentido de la justicia por Rawls recuerda, precisamente, la lectura subyacente en la versión del mito de *Prometeo* relatado en el diálogo *Protágoras* de Platón. El solo fuego de las artes y oficios (técnica) robado por Prometeo no era suficiente para que los hombres vivieran juntos, pues se aniquilaban; Zeus hubo de regalar el *sentido de la justicia* a los hombres. El *sentido de la justicia* completa la identidad moral del hombre, como ser distinto de la creación. Por tanto, Rawls entiende que la razón pública no está más allá de las capacidades de los hombres y, en consecuencia, la *justicia* en las instituciones es una virtud que esta a su alcance. De manera que, ante la injusticia política no es justificable ni excusable la resignación, sino es la posición de los ciudadanos frente a la justicia social, la que expresa una decisión relevante: cuál tipo de persona y ciudadano deseamos ser.

II.- Las ideas básicas de persona y sociedad: materiales para una idea de razón pública.

La obra de Rawls representa, quizás, el que ha sido el intento más serio y sistemático por afrontar los problemas relativos a la hegemonía del concepto económico de razón en la dirección de los procesos políticos y sociales, con sus consiguientes déficits de justicia política. Precisamente, su trabajo se propone argumentar a favor de una concepción política de justicia basada en el respeto del valor moral igualitario y equitativo de las personas. Siendo ello una franca respuesta en contra de las consecuencias *deshumanizadoras* del dominio del criterio justicia utilitario de la maximización del bienestar, objetivado por el neoliberalismo en la variable del incremento general de riqueza. Según se examinó en el capítulo anterior, el economicismo de la razón trasladada al espacio de la justicia política, conlleva la aceptación del sacrificio de las expectativas vitales de los ciudadanos menos favorecidos, en aras del bienestar agregado.

En este orden de ideas, la variante más agresiva con respecto a la segunda formulación categórica es, sin duda, aquella que objetiva la variable de utilidad del sistema social, en el criterio de maximización general de la riqueza económica. Las decisiones políticas con respecto a la organización de las instituciones económicas están subordinadas a una especie de concepción de bienestar orgánico de la sociedad. El bienestar de los ciudadanos es una variable contingente, sujeta a su compatibilidad con la *buena salud económica* de las instituciones económicas del sistema social. La inversión *moral* de la razón neoliberal conlleva el tratamiento de los ciudadanos al modo de *inputs* y piezas sustituibles dentro del engranaje económico¹⁶. La objetivación del

¹⁶ La subversión moral del sistema político y social neoliberal se revela de suyo en las reformas laborales emprendidas por numerosas sociedades, incluso en supuestas democracias consolidadas. Uno de los casos paradigmáticos, no el único, pero sí que revela en toda su crudeza la regresión de las bases de moral pública democrática son los denominados *contratos*

principio de utilidad en el criterio del incremento general de la riqueza alimenta un *subterfugio*, para ocultar el interés, de una minoría, de ejercer control sobre las instituciones políticas y económicas. Lo anterior es resultado una razón política que intenta justificar la estructura de las instituciones fundamentales de la sociedad, desde la resignación moral del único concepto realista de persona y de la condición humana: el agente económico. Asimismo, la única sociedad posible es aquella configurada dinámicamente mediante la norma pública de la competencia de intereses particulares de personas, entendidas exclusivamente como vehículos de preferencias y deseos. De este modo, la razón neoliberal juzga, como meras ilusiones y desvaríos de la razón, las demandas de justicia consistentes en bases sociales de respeto entre ciudadanos libres e iguales, que limitan la promoción de sus intereses racionales.

De acuerdo con lo anterior, Rawls pone fin a un *largo silencio* con respecto al esfuerzo intelectual de incluir en la dimensión de la razón, también, la capacidad moral que permite a los hombres ingresar a un punto de visto público. Rawls intenta argumentar a favor del carácter moral de los seres humanos, esto es, su capacidad de modular los intereses racionales del bien humano –punto de vista particular- a los intereses de justicia derivados de la común identidad personal pública. Ambas características están ya presentes en las figuras prominentes del contractualismo moral ilustrado –Locke, Rousseau y Kant- que Rawls retoma para recomponer la razón frente a los desafíos internos y externos de la razón economicista. Nuestro autor adopta una decidida posición en contra de la hegemonía del concepto económico de persona, oponiendo otro que sitúa la personalidad moral como base del concepto político de ciudadano libre e igual. De acuerdo con ello, Rawls desea brindar una respuesta que sea razonable con respecto a la necesidad de “expresar óptimamente los valores de la libertad e igualdad en los derechos y libertades básicos de los ciudadanos de manera que respondan satisfactoriamente tanto a las exigencias de la libertad cuanto a las de igualdad”¹⁷. La decisión, entonces, de establecer la categoría política de ciudadano en la base de igualdad de la personalidad moral, imprime a los valores de libertad e igualdad un significado diverso al dado por la razón neoliberal.

Rawls, afirma la **igualdad** de las personas morales respecto a su derecho recíproco a decidir los principios de justicia que organicen la cooperación del sistema político y social. Esta idea recuerda el derecho natural a la igualdad política o de jurisdicción de Locke. Asimismo, las personas son iguales en sus capacidades morales para formar, revisar y sustituir una concepción particular del bien humano; y para entender y cumplir con una concepción pública de la justicia social. De otra parte, las personas morales son **libres** en tres aspectos fundamentales: primero, tienen conciencia de su capacidad para formar y vincularse a su propia idea del bien y, por tanto, no están unidos inevitablemente a una noción determinada del bien humano;

sin horas. En él, los empleadores no estipulan horas de trabajo sino que el trabajador debe estar disponible, cuando sea, en función de la carga de trabajo en la empresa. Ello conlleva situaciones de alto estrés, precariedad y angustia (*Diario Público.es*, “Los contratos sin hora, la explotación que viene”, 10 de agosto 2013, disponible en: <http://www.publico.es/dinero/462072/los-contratos-sin-horas-la-explotacion-que-viene>).

¹⁷ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 34.

segundo, son libres en cuanto se consideran a sí mismos como fuentes morales válidas para formular exigencias de derechos y libertades a las instituciones sociales, para promover sus concepciones particulares del bien y; tercero, las personas morales son libres porque tienen la capacidad de ajustar y revisar sus fines a la luz de lo que pueden razonablemente esperar que sea su porción justa de las ventajas sociales y, por tanto, estiman que el peso de sus pretensiones no viene dada por la fuerza o intensidad de sus necesidades y deseos¹⁸.

La relación entre la base de igualdad del ciudadano libre e igual con las capacidades morales para el bien humano y la justicia, recuerda el presupuesto rousseauno de construir los principios de justicia a partir de la *constitución originaria* del hombre. Es decir, tomar a los *hombres como son*, sin considerar las distorsiones artificiales del estado de sociedad. En ese orden de ideas, Rawls establece distancia con las *desigualdades artificiales* de los regímenes aristocráticos y autocráticos debido a que en ellos se considera el respeto, un bien social que no merece, ni debe ser objeto de distribución con carácter igualitario ni equitativo. La bases sociales del respeto dependen de la concurrencia de elementos externos y contingentes vinculados a la posición de los estatus sociales. La aristocracia y autocracia organizan política y socialmente las instituciones conforme a una idea de valor moral desigual de las personas dependiente del mérito fundado en categorías externas (posición social, sangre, linaje, raza, convicciones religiosas, o simplemente contar con el beneplácito de quien controla el poder). Sin embargo, el mérito es una noción moralmente arbitraria porque su fuente es la ubicación por *azar* en una determinada posición social. El desacuerdo de los regímenes autocráticos y aristocráticos con el valor político de la base de igualdad democrática del concepto político de ciudadano es, además, irracional e irrazonable porque se basa exclusivamente en el “prejuicio y el sesgo, los intereses egoístas individuales y de grupo, la ceguera y los impulsos conativos”¹⁹. Sin mencionar, también, que son criterios profundamente divisivos imposibles de relacionar con la voz *justicia* porque, precisamente, revelan un deseo de superioridad, estable únicamente mediante el uso de la fuerza y opresión, y no por la justicia del uso de la razón práctica en unión a los valores políticos de la razón pública propia del pueblo democrático. Lo mismo ocurre con los criterios de superioridad por sangre, herencia histórica, raza, y religión, invocados en regímenes de dominación opresivos que sacrifican a una parte importante de los individuos en pos del bienestar de una minoría concebida a sí misma como de *mayor valor*.

La constitución libre e igual de los hombres como personas morales racionales y razonables, de este modo guarda correspondencia con el ideal político de ciudadano democrático implícito en la cultura política de una sociedad democrática. Asimismo, el carácter democrático de la sociedad dice relación con el carácter cooperativo de su estructura básica: las instituciones políticas, sociales y económicas. De este modo, Rawls estima que la justicia debe ser la *primera virtud de las instituciones sociales*, la que se expresa en

¹⁸ Vid., Rawls, John, “El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral”, en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, ob., cit., pp. 235-239.

¹⁹ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 88.

afirmar la conciencia del respeto y sentimiento de valía de los ciudadanos vinculado al criterio de reciprocidad, ínsito en la base igualitaria de la personalidad moral. El criterio de equidad público para el tratamiento de las bases sociales de respeto propio y mutuo entre los ciudadanos da cuenta, así, de su carácter democrático. Asimismo, la identidad democrática de la idea política de ciudadano condiciona la organización de las instituciones del sistema social a uno que sea cooperativo. El carácter cooperativo del sistema social supone, a su vez, su constitución de acuerdo a una idea pública de justicia. Su rasgo principal es la consideración del problema distributivo de las ventajas sociales un asunto básico de justicia, de cuyo tratamiento depende la garantía y mantención de las bases sociales del respeto de los ciudadanos, en tanto personas morales libres e iguales.

La relación entre el carácter cooperativo del sistema social con las bases sociales del respeto busca otorgar *valor efectivo* a la libertad e igualdad, como base de la unión social entre ciudadanos, que se conciben a sí mismos como personas morales. Esto supone proporcionar a todos los ciudadanos la posibilidad real y cierta de experimentar su identidad pública como persona moral. En mi opinión, Rawls sigue a este respecto a Rousseau, quien relaciona el desarrollo de las facultades de la razón con la vida del hombre dentro del estado de sociedad. Existiendo entre los individuos, de ese modo, el interés común de organizar al sociedad como un sistema de cooperación, ya que solo ella “hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno se viviera únicamente de sus propios esfuerzos”²⁰. De acuerdo con lo anterior, Rawls concurre con Rousseau, en cuanto que el hombre abandona la *minoría de edad* al ingresar al estado de sociedad, porque solo en ella puede reconocer su identidad moral, al desarrollar las *capacidades de perfeccionamiento* de la razón. Sin embargo, el estado de sociedad descubre al hombre los desafíos morales que demanda el cultivo de la *virtud de la justicia* al interior de las instituciones de la sociedad. Ésta apela al deber de distribuir las ventajas socialmente producidas mediante la colaboración según una idea pública de justicia, dado que cada uno en pos de su interés racional procurará una cuota mayor antes que una menor.

Por tanto, el estado de sociedad es importante porque la cooperación entre los hombres genera ventajas superiores, que no son posibles si vivieran aislados, ampliando las oportunidades vitales del desarrollo humano. Pero, también, el nuevo estado de la unión social entre los hombres involucra la necesidad de cultivar el sentido de justicia entre ellos, a fin de que el estado de sociedad sea una idea regulativa de civilización, moralmente válida para todos. Las instituciones de la sociedad deben ser articuladas de manera tal, que cada uno de los miembros pueda experimentar las ventajas de la asociación, ya que solo en ella encuentran las condiciones para desarrollar las facultades de la razón, que es la base de igualdad entre sus miembros. De este modo pues, sentar la categoría política de ciudadano en la base del carácter moral de la libertad e igualdad de la personalidad humana, conlleva la exigencia de que el sistema político y social se organice conforme a la *virtud de la justicia*. Es indispensable, si se quiere que no existan abusos que degraden a una parte de los miembros por debajo de la base social de respeto propio y recíproco que

²⁰ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 18.

tienen derecho a exigir²¹. Por consiguiente, la idea básica de ciudadano como persona moral libre e igual, y la de sociedad entendida como sistema de cooperación equitativa, implica la demanda moral de términos y condiciones de asociación que expresen una idea pública de justicia. Si bien, en el tratamiento de los asuntos básicos de justicia se admite el desacuerdo, debe ser razonable según la consideración siguiente:

“Las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio equitativo entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social”²².

Dicho lo anterior, para Rawls las concepciones de justicia política no pueden prescindir de los valores libertad e igualdad conjugados en la categoría de persona moral, y que es ínsito a la idea política de ciudadano democrático. Siendo eso así, no pueden participar en ella todas aquellas teorías que emplean las desigualdades naturales en habilidades y las desigualdades sociales, como patrones moralmente válidos de asignación y distribución de las ventajas y cargas del sistema de cooperación político y social. Así pues, la base moral de la idea ciudadano es de carácter democrático, porque se asienta en la posesión común de las facultades morales de la razón –rasgo inherente a la común humanidad- y, por tanto, en el interés igualitario y equivalente de los ciudadanos de desarrollar su identidad pública, esto es, su personalidad moral. Ello explica que sea el único criterio *moralmente válido* para argumentar y proponer términos justos y equitativos de cooperación, en el marco de una sociedad política. El razonamiento de Rawls recuerda la formulación de la Ley fundamental de la razón de Locke, y la segunda formulación categórica de Kant. En ambas la vulneración del naturaleza libre e igual de los individuos lo es de su valor moral, y con ello de los deberes recíprocos de justicia que vinculan a los hombres:

“Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de la ciudadanía sea dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de los intereses sociales”²³.

De este modo, Rawls entiende que el criterio de identidad personal es fundamental para la definición de los valores libertad e igualdad, en su condición de bloques primarios del fundamento moral público, que justifica la organización de las instituciones básicas de la sociedad. Nuestro autor emplea una metáfora para explicar, la relación entre criterio público de identidad personal y el orden moral en el dominio de lo político:

“Así como para construir un orden objetivo de cosas físicas y de eventos en el espacio y tiempo, se requiere de un criterio de identidad de objetos físicos y del

²¹ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, ob., cit., p. 52.

²² Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 19.

²³ *Ibidem.*, p. 17.

espacio y el tiempo, para caracterizar y mantener un orden moral se requiere de un criterio público de identidad personal”²⁴.

Siendo eso así, la idea de persona condiciona el marco común de argumentos moralmente válidos para justificar los términos y condiciones del tratamiento de justicia, que los individuos tienen derecho a demandar a la sociedad. En efecto, las distintas tradiciones intelectuales consideran a las personas de forma diferente, según cuál sea el aspecto de su naturaleza considerado como elemento de identidad de la personalidad humana. Los requerimientos concretos del orden moral, en consecuencia, deben guardar relación con el respectivo criterio de identidad personal. Dicho lo anterior, el criterio público de identidad personal empleado por Rawls es de base kantiana, porque se asienta en el carácter moral de los hombres, como seres racionales y razonables. Las facultades morales de la razón humana atienden a la capacidad para moderar los intereses particulares del bien racional, con el respeto de aquellos intereses públicos y recíprocos entre los hombres correspondientes a los deberes de justicia. La razón humana, así, no es un simple vehículo funcional a las preferencias y deseos de los intereses racionales de bien humano. Rawls, así, adopta una concepción de persona que se distancia de las teorías políticas realistas. De ese modo, la razón política según Rawls debe ordenar las instituciones fundamentales de la sociedad siguiendo un marco común de argumentos de justificación política, que sean expresión del criterio público de identidad personal: la libertad e igualdad del ciudadano se conjuga en su carácter racional y razonable. De acuerdo con ello, la razón política debe permitir a los ciudadanos discernir entre puntos de vistas privados y públicos, siendo solamente *moralmente válidos* en el dominio de lo político aquellos que sean públicos. Esto será objeto de mayor comentario en los epígrafes siguientes. Pero desde ya, es importante adelantar que la inserción de la capacidad moral del sentido de la justicia en la dimensión de la identidad pública del ciudadano, establece una gran diferencia entre la razón política neoliberal, y la razón pública del pueblo democrático como la denomina Rawls.

Por tanto, el ideal político de ciudadano democrático como personas morales libres e iguales corresponde al criterio de identidad personal público. Asimismo, el ideal político de ciudadano democrático demanda un sistema social cuya estructura refleje la concepción que de sí mismos y recíprocamente tienen los miembros, en cuanto a su capacidad como ciudadanos democráticos. Esta exigencia se traduce en la necesidad de que el estado de sociedad sea un sistema de cooperación, y no uno de dirección autoritaria orientada por el bien en sí mismo de la eficiencia del sistema. El carácter cooperativo es importante para Rawls, porque este revela cuál es el criterio de identidad personal que el sistema político y social recoge y desarrolla *realmente* para la organización de sus instituciones fundamentales. La cooperación social supone tres elementos ²⁵: la existencia de reglas y procedimientos públicamente reconocidos y aceptados; términos de cooperación que son equitativos, es decir, responden a una idea de bien común pública que recoge el criterio de

²⁴ Rawls, John, “La independencia de la teoría moral”, en *Justicia Como Equidad*, ob., cit., p. 203.

²⁵ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 46.

reciprocidad en la distribución de las ventajas sociales y; reconocimiento de la idea de ventaja racional que tiene cada participante para participar en la cooperación social.

Para los efectos, de ahondar en la afirmación relativa a la relación entre concepción de persona y carácter cooperativo de la sociedad, me centraré en el segundo elemento. Según este el carácter cooperativo está vinculado a la aceptación pública de una idea de bien común, que reconoce a los miembros el derecho a recibir de las instituciones un tratamiento justo. En ese orden de ideas, la justicia en las instituciones supone reconocer a todos los miembros su carácter libre e igual como personas morales y, por extensión, su derecho a concurrir a una cuota justa de las ventajas socialmente producidas. La necesidad de un criterio público de equidad en la distribución de las ventajas de la cooperación social implica asegurar y mantener las bases sociales del respeto anclado en la igualdad de las capacidades de los ciudadanos democráticos. Junto con lo anterior, las ventajas sociales no corresponden únicamente a beneficios materiales sino que, Rawls, incluye todos los medios universales y generales indispensables para ejercer efectiva e inteligentemente las facultades morales de la razón: posesión común de la humanidad. De este modo pues, las ventajas generadas por el sistema social corresponden a lo que Rawls denomina bienes primarios. Son aquellos indispensables para la satisfacción de las necesidades generales y universales de los ciudadanos democráticos: derechos y libertades básicas, oportunidades, posiciones y cargos de responsabilidad, y riqueza.

Según lo dicho, la idea pública de justicia imprime al sistema social su carácter cooperativo porque ésta ordena las instituciones en modo tal, que la distribución de las ventajas sociales sea congruente con el segundo imperativo categórico. Dicho así, nuestro autor estima que en el marco de una democracia constitucional los ciudadanos tienen derecho a demandar una distribución equitativa de todas las ventajas sociales –iguales libertades básicas, oportunidades, prerrogativas y riqueza- ya que todos sin distinción tienen derecho a desarrollar con la mayor plenitud posible los intereses fundamentales de las facultades morales, que son la base de igualdad del ciudadano democrático. Sin embargo, es preciso resaltar que la base moral mínima del carácter cooperativo de un sistema social –los derechos humanos básicos- es, además, parte de las exigencias de *justicia humanitaria* que los pueblos en el ámbito de sus relaciones internacionales se deben entre sí, si es que desean formar una Sociedad de los Pueblos bien ordenada según será explicado en el epígrafe final²⁶. De este modo pues, el ideal político de

²⁶ La distinción entre justicia social y justicia humanitaria, en cierto modo, dice relación con las exigencias de moralidad pública que deben condicionar la organización de las instituciones básicas de la sociedad en el *dominio de lo político*. En ambos casos, se trata de la consideración de los derechos y libertades del hombre como restricciones de moralidad a los intereses racionales promovidos por el poder político, o por los ciudadanos entre sí en el ámbito de las instituciones políticas, sociales y económicas. Asimismo, ambas se relacionan con el carácter cooperativo de la sociedad, pues aseguran determinada base de equidad con respecto al derecho de los individuos a desarrollar sus facultades morales, y, de ese modo, experimentar su identidad pública de *persona* que se integra en la cooperación social y política. Eso sí, la diferencia entre *justicia social* y *justicia humanitaria* consiste en que la primera incluye todos los derechos y libertades indispensables para que los ciudadanos desarrollen en forma plena sus facultades morales en el marco de una sociedad democrática y liberal. La *justicia*

ciudadano democrático dice relación al modo en que los miembros de una sociedad se conciben a sí mismos y recíprocamente se reconocen como personas morales, en el espacio social compartido. En consecuencia, es una concepción que esta vinculada con el estado de la cultura política de la sociedad. Sin embargo, cuando en la respectiva cultura política se asume el ideal político de ciudadano democrático, las exigencias hacia la organización cooperativa del sistema político y social son de mayor intensidad, porque están encaminadas a la concreción plena del carácter libre e igual de la personalidad moral. La justicia humanitaria, por su parte, dice relación a la conciencia del hombre en sí mismo con respecto a las exigencias mínimas de respeto, que los seres humanos se deben entre sí como miembros de la comunidad humana. De este modo, las exigencias morales de la justicia humanitaria incluyen los aspectos constitutivos esenciales de un sistema político y social, que adscribe al segundo imperativo categórico. El significado de la justicia humanitaria y su relación con la justicia social lo postergo para cuando sea tratada la proyección de la razón pública al plano de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada. Pero desde ya, el respeto de los derechos humanos básicos –justicia humanitaria– representa la decisión política de una sociedad, de querer asumir su pertenencia al universo del orden humano, y abandonar el *alineado* universo del orden animal, regido por la conveniencia de los intereses del más fuerte.

El criterio de identidad personal pública basado en el carácter racional y razonable de los seres humanos unido a la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación político y social. Son todos elementos fundamentales para la elaboración de una razón política que sea pública. La condición de publicidad de la razón política supone la constitución de un punto de vista, que permita a los ciudadanos reconocer recíprocamente su valor igualitario y equivalente, el que les obliga a ofrecerse términos equitativos de cooperación susceptibles de ser aceptados como *razonables* por sus pares. De este modo, pues, la publicidad de la razón política establece una base común de justificación aceptada por los ciudadanos, porque esta integrada por valores políticos que expresan las ideas básicas de persona y sociedad citadas. Asimismo, los valores políticos de la razón pública posibilita que los ciudadanos puedan debatir los problemas de justicia básica en el marco de un contexto de *amistad cívica*. Esto significa que los ciudadanos deliberan ofreciéndose razones políticas que no buscan promover intereses parciales y divisivos, sino el bien común definido por los intereses generales y universales del ideal

humanitaria en tanto se refiere a las exigencias morales mínimas para que un sistema social sea reconocible como uno de carácter cooperativa, al menos en sus condiciones morales esenciales. Son exigencias morales conforme a los cuáles todos los miembros de la sociedad son tratados con un grado de respeto, que reconoce su condición moral de *persona*, porque se incluyen en la base de legitimidad del sistema los derechos humanos básicos, indispensables, para el desarrollo y ejercicio esencial de su poderes morales. De este modo, la concreción de los deberes propios de la justicia social relativos al ideal liberal y democrático corresponde a los propios ciudadanos de la sociedad doméstica. Mientras que, la justicia humanitaria es un deber de justicia entre los pueblos con respecto a todos aquellos pueblos que carecen de las condiciones políticas y sociales mínimas para establecer aquella una institucionalidad decente para con sus conciudadanos, y que es la base para su constitución como pueblo políticamente autónomo. Sin embargo, la justicia humanitaria, base de la decencia exigible a todos los pueblos, es solo el peldaño de ingreso y tránsito de los pueblos hacia la construcción de instituciones más justas, quizás, cercanas a la justicia liberal-democrática (Vid., Freeman, Samuel, Rawls, ob.,cit., pp. 287-288 y 436-439).

político de ciudadano democrático, y de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación social. Por tanto, la razón pública esta orientada a proporcionar a los ciudadanos autonomía política, esto es, que el orden moral para el dominio de lo político –valores políticos y principios de justicia social– sean producto de un procedimiento de razonamiento práctico no distorsionado por el juego de los intereses particulares y divisivos de las ventajas de los estatus sociales. Siendo indiferente, en consecuencia, si el acuerdo ha sido o no adoptado por unanimidad. El *consentimiento político* más que una mera regla procedimental, dice relación con la correspondencia del acuerdo con una interpretación razonable del marco de razones políticas objetivas aceptadas por ciudadanos libres e iguales. Siendo eso así, el desacuerdo razonable no se opone al consentimiento político, porque no se trata de una *cuestión de gusto*, sino que la decisión política sea acorde con el marco común de razones políticas, que nos definen como ciudadanos democráticos libres e iguales.

Por tanto, los principios de justicia expresan el acuerdo político razonable resultado de un procedimiento de constructivismo moral pero limitado al *dominio político*. De una parte, los principios del razonamiento práctico y los valores políticos referidos a los *juicios morales considerados* de persona y sociedad, regulan la construcción del orden moral político al respeto de la *razonabilidad* como criterio de justificación política. Dicho así, la plenitud del contenido de la razón pública mediante la incorporación de los principios de justicia social, es un asunto abierto al desacuerdo razonable tributario de las cargas del juicio. Según se comenta más adelante, el criterio de justificación de la *razonabilidad* en el marco del proceso de constructivismo político, de la idea pública de justicia, conlleva el reconocimiento de una familia de liberalismos políticos compatibles con los valores de la razón pública. Asimismo, el consenso con respecto a los argumentos públicos válidos para la discusión de las distintas opciones de justicia, sienta las condiciones para que el acuerdo sea entendido como un compromiso que vincula y cultiva el sentido de justicia entre los ciudadanos. De este modo pues, la aceptación de los valores políticos de la razón pública involucra un modo especial de comprensión sobre la idea pública de justicia:

“[Es un] compromiso moral en relación con el concepto político de sociedad y de ciudadanos como personas morales”, y, con ello, quede expuesta a menos peligros de ser quebrantada en caso de “cambio en la distribución de poder al interior del orden político”²⁷.

Según todo lo dicho, la razón que debe presidir la organización de las instituciones fundamentales de la sociedad debe ser pública, si es que se desea que las ventajas del estado de sociedad sea una *bendición para todos*²⁸. Asimismo, el carácter público de la razón depende de la configuración de un marco compartido de argumentos y justificaciones válidas para la deliberación y tratamiento de los asuntos de justicia. Es por ello que, creo indispensable examinar las ideas básicas de persona y sociedad, pues de ellas se nutre el consenso moral mínimo sobre los valores políticos de la razón pública. El carácter moral del acuerdo significa que los valores de la razón pública son

²⁷ Lehning, Percy B., *John Rawls. An Introduction*, Cambridge University Press, New York (US), 2009, pp. 127-128.

²⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, ob., cit., pp. 52-53.

independientes, con respecto a las diferencias metafísicas y epistémicas entre las distintas doctrinas de la *verdad completa* que los ciudadanos abracen. En consecuencia, el acuerdo con respecto a los valores que definen el marco público de entendimiento y justificación de los asuntos básicos de justicia, contribuye a garantizar la estabilidad del orden político y social porque le asisten razones correctas. No depende de relaciones contingentes y relativas de las fuerzas sociales, o *modus vivendi*. Siendo eso así, la capacidad de la razón pública para atribuir estabilidad a la idea común de justicia se debe a que sus valores políticos recogen el criterio de la reciprocidad de la libertad e igualdad del ciudadano democrático, en cuanto persona moral. La demanda pública de equidad con respecto al tratamiento de las instituciones al sentido de respeto propio y mutuo de los ciudadanos se halla, así, en el corazón de la idea política de ciudadano democrático y en su correlato de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación político y social²⁹. En consecuencia, el criterio de reciprocidad insito en ambas ideas fundamentales atribuyen a la razón política su carácter público propio de una democracia constitucional. Como bien dice Rawls:

“La idea de reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con criterios proporcionados por un punto de vista de referencia igualitario definido para ese mundo”³⁰.

Así pues, los valores de la razón pública intentan establecer la unión social en un marco público y común de argumentación, que demanda la acción de los distintos actores en el foro público de una *democracia deliberativa*. La razón pública establece un lenguaje común para el debate y resolución de los asuntos de justicia, justificando sus proposiciones en los intereses públicos de los valores políticos de libertad e igualdad del ciudadano democrático. De este modo, los valores de la razón pública promueven el debate sincero y honesto entre los ciudadanos, para que nadie pretenda obtener ventajas a costa de las bases sociales del respeto recíproco propio de la *amistad cívica*:

“La razón pública impone límites a la deliberación política. Distinta de, pero relacionada con, esta idea de razón pública se encuentra con el ideal de razón pública. Es un ideal de ciudadanía democrática en la que, por así decir, dichos límites están internalizados. Los valores políticos de la razón pública expresan la disposición de los ciudadanos de esforzarse por arribar a acuerdos en cuestiones políticas fundamentales, en modo tal que los demás ciudadanos en tanto personas libres e iguales puedan reconocer que son acuerdos razonables y racionales. En esencia el deber de civilidad es un deber moral, no legal, mediante el cual los ciudadanos se hallan obligados a emplear la razón pública en discutir públicamente las cuestiones fundamentales de justicia”³¹.

Por tanto, los valores políticos de la razón pública al estar fundados en la idea liberal y democrática de ciudadano y sociedad demandan *por mor* del criterio de reciprocidad, la constitución y mantención de bases sociales de respeto que aseguren su carácter libre e igual. Es por ello que, las doctrinas comprensivas sobre la persona y sociedad no pueden ser base de una

²⁹ Rawls, John, *El liberalismo político*, ob., cit., p. 157.

³⁰ *Ibidem.*, p. 47.

³¹ Lehing, Percy B., ob., cit., p. 113.

concepción pública y común de justicia en el marco de una sociedad liberal y democrática. Las doctrinas sobre la *verdad completa* adoptan concepciones morales sobre la persona y sociedad que, por definición, excluyen todos aquellos otros aspectos que sean incompatibles con su explicación de conjunto. Tan solo basta considerar los procesos históricos de luchas religiosas entre los Estados, a consecuencia de lo ideológicamente irreconciliable de las distintas doctrinas comprensivas. La digresión entre creyente y hereje, católico y protestante, etc., probaron ser puntos de vista demasiados estrechos, que contribuyeron al ejercicio opresivo del poder político con respecto a los sujetos excluidos de la concepción ideológica completa y oficial del Estado. Cabe advertir que, el carácter público de la razón política no es equivalente a razón secular. Pues las doctrinas seculares son, también, ideologías comprensivas del mundo social. Siendo ese el motivo, por el cual Rawls rechaza al liberalismo comprensivo de Kant como base de la razón pública, que oriente el proceso de constructivismo político de los principios de justicia³².

De acuerdo con todo lo expuesto, en los epígrafes siguientes me propongo examinar con mayor grado de detalle el significado de las ideas básicas de persona y sociedad. Pues como ya se dijo, ellas son fuente de las categorías políticas de ciudadano democrático y sociedad democrática y, al mismo tiempo, de los valores políticos de la idea de razón pública que sirve a la orientación de la discusión razonada, y en un contexto de amistad cívica de los asuntos básicos de justicia social. En el epígrafe III y IV analizaré por separado los aspectos medulares relativos a las facultades morales para la formación de un concepto de bien y del sentido de la justicia, dado que es la materia base del ideal político de ciudadano democrático. Luego, en el epígrafe V reflexionaré sobre la relación entre el ideal político citado con el carácter democrático de la razón pública que orienta el proceso de constructivismo político. De este modo, pues, pretendo mediante el análisis propuesto establecer con mayor detalle y precisión la importancia de las ideas básicas de persona y sociedad, en el proceso de recomposición moral de la razón política en tanto sede de expresión de una idea de bien común idónea para el cultivo y desarrollo de un sentido de justicia, que sea marco para una unión social forjada en los vínculos y lazos de la amistad cívica. Por tanto, es un contrapunto a las nociones reducidas de razón política, que interpelan a la actitud de resignación sobre la idea siguiente: la única justicia posible es la prodigada por el juicio de conveniencia de los intereses del más fuerte.

III.- El sentido de justicia: base de la autonomía política propia del criterio de reciprocidad de la razón pública.

Como se dijo, la idea de razón pública se afirma en la libertad e igualdad del ciudadano como persona que tiene la posesión común de las facultades morales de la razón: capacidad para concebir el bien humano (punto de vista particular) y capacidad para formar un sentido de la justicia (punto de vista público y recíproco). Ahora, el papel de la razón pública en el marco del constructivismo político de la justicia social depende de la facultad moral del *sentido de la justicia*. Así pues, Rawls se preocupa en justificar la correspondencia del sentido de justicia con una parte constitutiva de la

³² Vid., Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 130-132.

personalidad moral de los ciudadanos libres e iguales. Pues, dicha capacidad atribuye la potencialidad para ingresar a un punto de vista público y recíproco, que le permite percibir, comprender y vincular los términos y condiciones de cooperación a condiciones equitativas de tratamiento para todos los miembros de la sociedad. De este modo, el sentido de justicia se relaciona con la capacidad para formar y desarrollar la autonomía política en la discusión de los asuntos básicos de justicia social. El carácter moral del sentido de justicia defendido por Rawls afronta, así, el problema de si la justicia es parte o no del bien humano. “Rawls sostiene que bajo ciertas condiciones sociales, la justicia puede formar parte del bien humano, y, de hecho, tiene que serlo si la cooperación ha de ser posible y duradera”³³. De este modo, la afirmación de la justicia política y social supone la búsqueda de un argumento de congruencia entre los intereses racionales del bien humano, y los intereses de justicia y/o razonabilidad, a fin de que éste último ocupe un lugar regulativo sobre los primeros.

De acuerdo con lo anterior, el argumento de congruencia del bien con la justicia es un elemento relevante para discernir entre la concepción de justicia política de Hobbes, y la de raíz liberal y social democrática de Locke, Rousseau y Kant. En efecto, para Hobbes la justicia política equivale a la estabilidad política y social, esto es, al cumplimiento mutuo por los ciudadanos de las normas e instituciones que son necesarias para una cooperación pacífica y estable. Empero, la correspondencia de la justicia con el carácter instrumental de las normas e instituciones para la consecución de un orden social pacífico y productivo, es problemática desde una perspectiva moral. Pues, en sí mismo un orden social estable, por más racional que sea, carece de relevancia moral si no corrige y, por tanto, perpetúa la injusticia manifiesta y bruta. En tanto que, la otra variante del contractualismo plantea el tratamiento de la justicia desde la perspectiva de que la estabilidad, es tan solo un test para determinar si una concepción de justicia es posible dentro de un sistema de cooperación social. De este modo, la estabilidad de la cooperación en sí misma no es importante para la justicia, sino que ella lo sea porque asisten *razones correctas*. En consecuencia, la corriente intelectual que sigue Rawls plantea una concepción de la justicia pública cuyo contenido supone una *voluntad general y pública* basada en convicciones morales de una cultura política y pública propia de una sociedad democrática. Sin embargo, la cuestión fundamental que debe afrontar es la siguiente: ¿cómo conseguir el compromiso de voluntades particulares diversas, y opuestas entre sí, con una idea de justicia que sea expresión de una voluntad común y pública?

La interrogante permite apreciar el contraste entre la justicia como mera norma de prudencia sobre la evaluación de conveniencia de los intereses propios, de Hobbes, y la noción de justicia como manifestación una base pública y común de razones políticas objetivas vinculadas con el interés general y universal de emancipación, ínsito en la concepción de ciudadano democrático. Hobbes entiende que en la justicia no es posible incluir un punto de vista, que logre vincular pública y recíprocamente a los ciudadanos en torno a un interés general de bien común. La negativa se explica debido a la noción

³³ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York (US), 2007, p. 14.

de persona que emplea para la construcción de la categoría de ciudadano en el marco de la relación política y social. La persona solamente actúa en virtud de las pulsiones de sus intereses particulares, por tanto, carece de la facultad moral para acordar, aceptar y vincularse a un punto de vista moral público y común. Así pues, la justicia no puede más que estar referida a lo único empíricamente real: las razones particulares y subjetivas de voluntades individuales. La justicia de las normas e instituciones políticas y sociales quedan subordinadas a la hegemonía del imperativo instrumental volcado a la consecución de un orden pacífico y productivo. La reducción de la justicia a una norma de prudencia y conveniencia de los intereses singulares implica la oquedad moral, porque los imperativos instrumentales, por antonomasia, carecen de un contenido independiente al mundo sensible de los intereses particulares. Sino, precisamente, su contenido está determinado por la relatividad, singularidad y diversidad de los intereses particulares que compiten entre sí, y que se expresan en máximas subjetivas de acción. Es por ello que, la justicia de Hobbes solamente atiende a que la competencia de la oposición de intereses particulares, sea dentro de un marco de estabilidad y paz social.

Por contra, Locke, Rousseau y Kant, conciben la justicia como una referida a un contenido moral basado en elementos constitutivos originarios de la persona humana, que son universales y objetivos. La relación entre el contenido de la voluntad pública correspondiente a la de justicia política, con los citados elementos constitutivos lleva a la conclusión de que los ciudadanos son capaces de entender, aplicar y actuar conforme a una noción de justicia que sea pública. La publicidad apunta a la unión social de los ciudadanos en torno a razones políticas objetivas, esto es, que no se basan en intereses particulares y divisivos. La diferencia de enfoque se debe a la concepción de persona utilizada para la argumentación y justificación política de la justicia conforme a una idea de razón política que sea pública. En este orden de ideas, en *Teoría de la justicia* y, también, en *Liberalismo político* posee importancia la interpretación kantiana, que Rawls hace de la idea básica de persona moral libre e igual, la que es base de la categoría política de ciudadano. ¿Qué significa el carácter moral de la persona, y cómo se relaciona con el sentido de la justicia?. Nuestro autor considera importante el carácter moral de la persona, porque ella proporciona al individuo la capacidad de entender que junto a la dimensión particular de su identidad existe otra pública, en la cual es libre la persona y, por tanto, responsable de sus actos y consecuencias:

“La idea de Rawls [con respecto a la importancia de las facultades morales de la persona humana] parece ser que, desde un punto de vista práctico, cuando se actúa como agente moral (especialmente en contextos cooperativos) normalmente nos observamos a nosotros mismos y mutuamente no solamente en términos de nuestras identidades, fines y compromisos particulares; sino más importante nos concebimos a sí mismos y a los demás como seres morales con la capacidad de determinar nuestras acciones, de ajustar nuestros deseos y de modelar nuestros fines – todo en conformidad con las exigencias de los principios prácticos”³⁴.

Los conceptos de libertad y responsabilidad constituyen la base de la personalidad moral, y del sentido efectivo de justicia. La capacidad de

³⁴ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 160.

autodeterminación del agente moral significa que la existencia humana no es fruto de la casualidad, ni del accidente. La persona no es un vehículo determinado por la fuerza de los deseos. Esta afirmación es crucial con respecto a la concepción práctica del ser humano, desde el punto de vista de agentes dedicado a la organización y planificación de intereses en el marco del contexto de la cooperación social. La concreción del objetivo de la personalidad moral –libertad y responsabilidad- conforme a las exigencias de la cooperación social, hace que sean primordiales las facultades morales, en especial el denominado sentido de la justicia. Según este presupuesto, los individuos en la organización y planificación de los fines de su plan racional de vida, no le es posible argüir *legitimidad moral* para omitir las consecuencias y efectos del ejercicio de la *razón privada*, en el marco de las relaciones de cooperación del estado de sociedad. Precisamente, el carácter moral de la personalidad humana implica que no es un organismo cuya conducta esté determinada por la combinación de fuerzas externas: deseos. La base moral de la personalidad nos interpela con respecto a la trascendencia de los efectos de nuestra ordenación de los intereses particulares. Por tanto, la consideración del sentido de la justicia y su aplicación no es más que la expresión de nuestra propia naturaleza como seres morales libres e iguales. Por lo demás, agregaría que la idea de responsabilidad ínsita en la personalidad moral supone la contrastación de las consecuencias de nuestras acciones con un *estándar de lo debido* en nuestras conductas hacia los demás. Dicho lo anterior, el “desarrollo del sentido de la justicia es una condición de las personas en tanto seres morales que son capaces de asumir responsabilidad por sus acciones y tomar parte en, y beneficiarse de, la vida social”³⁵.

En suma, la afirmación sobre la capacidad para adquirir y desarrollar un sentido de la justicia -como parte de la constitución originaria de la personalidad moral- corresponde al poder intelectual de reconocimiento de las ideas de *lo correcto* y *lo justo*, dentro del marco del uso práctico del razón. El espectro de motivaciones de la razón, así, queda totalmente abierto. “Capaces de razón y juicio, podemos entender doctrinas religiosas, filosóficas y morales complejas acerca de lo correcto y de lo justo, así como doctrinas acerca del bien”³⁶. Asimismo, dicha capacidad intelectual sienta las bases para demandar del ciudadano –persona moral libre e igual- la formación de una psicología moral razonable. Siendo eso así, la facultad moral del sentido de justicia hace posible que los ciudadanos se comprometan con principios razonables, que regulen el tratamiento de las relaciones mutuas en el marco de un contexto social de *amistad cívica*.

Según lo ya dicho, los principios de justicia de una sociedad bien ordenada deben establecer las condiciones institucionales favorables para fomentar las actitudes y sentimientos morales, que propicien la congruencia de la justicia con las concepciones de bien particular de los ciudadanos. Esta relación encaminada a que los ciudadanos conciban la justicia pública como una parte de su idea de bien humano, no es algo que pueda ser explicado *a priori*. Sino es fruto de un proceso de aprendizaje moral. El sentido de justicia

³⁵ *Ibidem.*, p. 162.

³⁶ Rawls, John, *Liberalismo Político*, ob., cit., p. 116.

es la expresión del libre desarrollo de nuestras facultades intelectuales y emocionales innatas:

“Una vez que las posibilidades de comprensión maduran y que las personas llegan a reconocer su lugar en la sociedad y son capaces de asumir el punto de vista de los demás, aprecian los beneficios mutuos de establecer unos términos justos de cooperación social. Tenemos una simpatía natural con otras personas y una susceptibilidad innata para las satisfacciones de la comunidad de sentimientos y del autodomínio, y esto facilita la base afectiva para los sentimientos morales, una vez alcanzada una clara comprensión de nuestras relaciones con nuestros compañeros, desde una perspectiva adecuadamente general. Así, esta tradición considera los sentimientos morales como consecuencia natural de una plena apreciación de nuestra naturaleza social”³⁷.

Al tenor del texto citado, es posible afirmar que Rawls adopta el presupuesto de partida de la *bondad originaria del hombre* correspondiente a las teorías del contractualismo moral ilustrado. De acuerdo con ella, los principios de la justicia brotan de nuestra propia naturaleza, esto es, del adecuado ejercicio y cultivo de la razón en la medida que concurran las circunstancias adecuadas para el aprendizaje moral, en los distintos ambientes sociales del tránsito humano: *familia*, *asociaciones* y *sociedad política*. De hecho Rawls, considera que el aprendizaje moral despierta y desarrolla las actitudes y sentimientos indispensables para el sentido de la justicia, conforme a tres leyes psicológicas que guardan paralelo con el aprendizaje moral desde la infancia, pasando por la adolescencia hasta llegar a la adultez³⁸. En este orden de ideas, distingue tres etapas caracterizadas por una *moral de autoridad*, luego una *moral de la asociación* y, posteriormente, una de mayor plenitud, que es la *moral de los principios*. La importancia de cada una de ellas radica en que son responsables del desarrollo de los sentimientos morales indispensables para la comprensión y aceptación del punto de vista moral público –encarnado en los valores políticos de la razón pública y los respectivos principios de justicia- para regular las relaciones políticas mutuas entre los ciudadanos. En efecto, las actitudes y sentimientos morales vinculados al sentido de justicia, la *moral de los principios*, corresponden a lazos de amistad y confianza mutua. Los que son indispensables para que los principios puedan engendrar en los individuos un sentido efectivo de justicia, que sea funcional a la generación de bases profundas de estabilidad política y social forjadas en el poder aglutinante de la *amistad cívica*. Se trata de un sentimiento moral de identidad propio de las sociedades democráticas, cuya cultura política y pública consigue desarrollar en los ciudadanos la conciencia

³⁷ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., pp. 415-416.

³⁸ La relación entre actitudes y sentimientos morales, dentro del marco de un proceso de aprendizaje moral desde la niñez hasta la adultez, revela la influencia del tratamiento similar que hace Rousseau, en su obra *Emilio*. Allí distingue la educación moral según las etapas de desarrollo de la edad de la razón. De hecho, así parece ser reconocido por el propio Rawls, en el artículo publicado en 1963 titulado “El Sentido de la Justicia”, donde añade a la construcción analítica ésta otra de impronta psicológica. El texto en su párrafo primero dice: “En el *Emilio* afirma Rousseau que el sentido de la justicia no es una mera concepción formal formada sólo por el entendimiento sino un verdadero sentido del corazón iluminado por la razón, el resultado natural de nuestros afectos primitivos. En la primera parte de este trabajo expongo una construcción psicológica para ilustrar la forma como podría ser verdadera la tesis de Rousseau” (Rawls, John, “El Sentido de la Justicia”, en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 103).

sobre su propio respeto y el recíproco hacia sus conciudadanos, sobre la base de igualdad de la personalidad moral. Todo ello con total independencia de si se trata de personas con las que se tienen o no vínculos afectivos próximos y/o cotidianos. Es un vínculo nacido en la aceptación y práctica de los valores políticos y principios de justicia de la razón pública, esto es, del ejercicio del deber de civilidad. Así dicho, en la *moral de los principios* subyacen las actitudes y sentimientos correspondientes a la *moral de la asociación*, pero con un tono de mayor profundidad y extensión:

“Los miembros de la sociedad se consideran entre sí como iguales, como amigos y asociados, reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una concepción común de justicia. El contenido de esta moral se caracteriza por las virtudes cooperativas: las de la justicia y la rectitud, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad. Los vicios típicos son las avaricia y la injusticia, la falta de probidad y el dolo, la parcialidad y la arbitrariedad”³⁹.

Por consiguiente, en la *moral de la asociación* aparecen los presupuestos rudimentarios de una sociedad política justa, entre ellos la necesidad de que las instituciones de la respectiva organización deban estar reguladas por principios que distribuyan equitativamente las cargas y beneficios entre los afiliados. Precisamente, la justicia de la asociación se percibe por los miembros según el rasero de la igualdad recíproca que los une. En consecuencia, en la medida que los principios respetan el criterio de reciprocidad nacido de la base de igualdad compartida entre los miembros, se desarrolla la conciencia acerca del bien que para sí, y el resto genera una asociación justa que sea estable y duradera. La moral de la asociación contiene, así, un ingrediente crucial para la formación de la moral de los principios, en ella se desarrolla un punto de vista moral público⁴⁰ mediante el cual los asociados se observan y reconocen a sí mismos y recíprocamente portadores de un valor igualitario y equivalente. Por lo tanto, entre la moral de la asociación y la moral de los principios, tan solo resta la transición del aprendizaje moral hacia el punto de vista moral público. El *cambio transitivo* supone la extensión del sentimiento moral de confianza mutua cultivado al cobijo de la relación de amistad y familiar entre miembros de una asociación, familia, o grupo con intereses afines. En efecto, en la moral de los principios el ideal de justicia se extiende a todo el grupo humano que forma parte del estado de sociedad, ya no se trata del ideal de rectitud centrado en el interés concreto de una asociación. Sino que el interés es, ahora, general y universal (público), se trata de que el sentimiento moral alcance la amplitud propia de una

³⁹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., p. 427.

⁴⁰ El adjetivo público lo utilizo en un sentido distinto a la dicotomía común y corriente público/privado, relativa al espacio de lo político y particular. Sino la expresión tiene por finalidad colocar el acento, en que un punto de vista moral es público porque en él concurre un criterio independiente a las relaciones contingentes de valor relativo de los intereses singulares, que compiten entre sí. La perspectiva pública opta por un punto focal autónomo a la relatividad y conflictividad de los intereses parciales, cuya fuente primigenia tiene lugar en la *moral de la asociación* relativo a la consideración y respeto recíproco afincado en la base de igualdad común insita en la condición de afiliado a la asociación. Luego, en la *moral de los principios*, la base de igualdad del punto de vista público, adquiere una extensión hacia un fundamento más abstracto, el valor independiente y equitativo de los individuos como personas morales libres e iguales, que políticamente se comunica y concreta en el estatus político de ciudadano democrático libre e igual.

disposición a ser una persona justa, y esto en términos políticos significa ser un *ciudadano justo*. Sin embargo, para su concreción es menester que la base de tratamiento igualitario y equitativo -fuente del sentimiento moral de *amistad* entre los miembros de las asociaciones intermedias- alcance un carácter público en el que los ciudadanos -miembros todos de una misma asociación política- puedan forjar dichos lazos morales, ahora, propios de la *amistad cívica*. De ahí se explica, que en una sociedad bien ordenada -basada en una idea pública, común y aceptada de justicia- sean los valores políticos de la razón pública -ciudadano libre e igual, y cooperación social equitativa- la base pública de justificación de los principios de justicia, que consigan la *transición* del sentimiento moral de reciprocidad de la *moral de asociación* a la moral de los *principios de justicia social*. En consecuencia, el sentimiento de justicia del *ciudadano justo* se expresa de dos formas:

“Primera: nos induce a aceptar las instituciones justas que se acomodan a nosotros, y de las que nosotros y nuestros compañeros hemos obtenido beneficios. Necesitamos llevar a cabo la parte que nos corresponde para mantener aquellos ordenamientos. Tendemos a sentirnos culpables cuando no cumplimos nuestros deberes y obligaciones, aunque no estemos unidos a aquellos de quienes obtenemos beneficios por ningún lazo de especial simpatía [...] En todo caso, el cuerpo de ciudadanos como conjunto no se halla, en general, unido por lazos de simpatía entre los individuos, sino por la aceptación de unos principios de justicia públicos. Aunque cada ciudadano sea amigo de algunos ciudadanos, ningún ciudadano es amigo de todos. Pero su común sumisión a la justicia proporciona una perspectiva unificada, desde la cual pueden juzgar sus diferencias. Segunda: un sentimiento de justicia da origen a un deseo de trabajar a favor de la implantación de instituciones justas (o, al menos a no oponerse) y a favor de la reforma de las existentes cuando la justicia así lo requiera. Deseamos operar sobre el deber natural para fomentar los ordenamientos justos. Y esta inclinación va más allá del apoyo de los esquemas particulares que han asegurado nuestro bien”⁴¹.

El extenso pasaje citado hace suya la premisa sobre la *bondad originaria* del hombre, de otro modo carecería de coherencia dentro de la estructura teórica de Rawls, cifrar la igualdad en la personalidad moral libre, la base de justificación política de los principios de justicia. En efecto, la facultad moral del *sentido de justicia* asume una premisa psicológica moral sobre la *potencialidad humana* para construir instituciones justas. Así dicho, corresponde en el marco de dicha *potencialidad* la lectura del postulado de la bondad originaria del hombre. En ese orden de ideas, Rawls coincide con Kant y Rousseau, en especial cuando éstos sitúan los bloques básicos de la moral pública, en la propia naturaleza moral del hombre, pero desvinculada de las desigualdades en talentos naturales, y los artificiales estatus sociales. La moral básica originaria corresponde exclusivamente a su base de igualdad como personas morales. La *moral de los principios*, por tanto, tiene por objeto establecer las condiciones favorables para el germen y cultivo de actitudes y sentimientos morales, que ya no se relacionan con el bienestar y/o aprobación de un grupo determinado de individuos. Sino en la capacidad moral de apreciar la *razonabilidad* del punto de vista recíproco de los valores políticos de la razón pública: la autonomía política, según será explicado cuando se examine el constructivismo político. Como bien dice Rawls, el sentido de justicia

⁴¹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., pp. 428-429.

corresponde a la dimensión de lo razonable, el que que nos proporciona la capacidad para la *mirada moral pública*:

“Es merced a lo razonable que ingresamos como iguales en el mundo público de los demás y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos. Esos términos, fijados como principios, determinan las razones que tenemos que compartir y reconocer públicamente unos frente a otros como fundamento de nuestras relaciones sociales. En la medida que somos razonables, estamos dispuestos a construir el marco del mundo social público, una marco que resulta razonable esperar que será aceptado por todo el mundo y dentro del cuál todos podrán actuar, en el bien entendido de que se puede confiar en que todos harán lo mismo”⁴².

Con todo, el sentido de justicia de los ciudadanos libres e iguales de una sociedad bien ordenada sería producto de la conjugación entre el potencial de la *moralidad originaria* de la razón práctica, y un marco institucional justo en cada uno de los contextos vitales de desarrollo: familia, asociaciones y sociedad política. Rawls considera que la potencialidad del sentido de justicia de la razón práctica depende de la relación intrínseca entre actitudes naturales y sentimientos morales, en el que se desenvuelven las instituciones humanas citadas. En este punto, afirma que los sentimientos morales están relacionados con aquellas actitudes naturales que son parte intrínseca de la personalidad moral, y su facultad para el sentido de justicia, tales son: el amor, afecto, amistad y mutua confianza. Sin ellas, difícilmente, podría caracterizarse la humanidad como un rasgo de identidad cualitativamente diverso y superior frente al resto de las especies animales. Pero además, entiende que las citadas actitudes naturales son la base para el cultivo y desarrollo de los sentimientos morales. Representan explicaciones y conexiones que el hombre establece entre la conducta y principios morales de la razón, los que sirven a la ampliación del punto de vista restringido de la actitud natural hasta convertirse en uno moral de carácter público. Siendo eso así, Rawls establece la premisa siguiente:

“La idea es aquí la de que, por definición, ambos, una actitud natural y un sentimiento moral, son ordenaciones de ciertas disposiciones características, y que las disposiciones conectadas con las actitudes naturales y las conectadas con los sentimientos morales están relacionadas de tal modo que la ausencia de ciertos sentimientos morales implica la ausencia de ciertas actitudes naturales; o, alternativamente, que la presencia de ciertas actitudes naturales implica una tendencia de ciertos sentimientos morales”⁴³.

Este presupuesto aparece de suyo en las denominadas *leyes de psicología moral*, en cada una de las cuales es posible apreciar que la concatenación entre actitudes naturales y sentimiento moral se refiere a un marco institucional considerado como justo. Por consiguiente, Rawls intenta establecer que el sentido de justicia de los ciudadanos libres e iguales, no es consecuencia ni de actitud innata, ni de pura construcción analítica. Sino es producto del desarrollo de las facultades de la razón en el marco de un arreglo institucional que exprese en su seno, el reconocimiento y valor al vínculo de las

⁴² Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 84.

⁴³ Rawls, John, “El Sentido de la Justicia”, *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 116.

actitudes naturales y sentimientos morales. De este modo, Rawls desea al igual que Rousseau, excluir del universo de las explicaciones concernientes al tratamiento injusto entre los hombres, tanto aquellas que afirman su maldad natural y/o aducidas a una ausencia de vigor moral perfeccionista, como también a las que invocan leyes naturales de tipo conductista. Al igual que Rousseau, atribuye importancia a los conceptos morales que están en el trasfondo de los términos y condiciones de la cooperación política y social. Pues son los principios morales de justicia los que permiten someter a revisión y crítica la estructura política y social. De otro modo, se renuncia a la capacidad crítica del sentido de justicia, tal como ocurre con las corrientes que aplican la teoría de económica al proceso democrático⁴⁴.

No obstante, aún resta explicar cómo es posible que los principios de justicia de una sociedad bien ordenada, puedan comprometer los sentimientos morales de los ciudadanos. La respuesta breve apunta a que la aceptación de los principios de justicia de la razón pública garantiza a todos los ciudadanos la autonomía política. Lo que, al mismo tiempo, equivale a señalar que la estabilidad del orden político y social esta basado en *razones correctas*, que son manifestación de un acuerdo moral mínimo sobre los valores políticos, que definen los contornos de la idea de razón pública. Siendo eso así, las normas e instituciones políticas y sociales son percibidas como decisiones políticamente autónomas. No son imposiciones ni, por tanto, razones políticamente heterónomas auspiciadas por una facción de intereses parciales ligados a un sector de ciudadanos, que hacen uso de su mayor fuerza negociadora. Sin embargo, para que ello sea posible es menester que los principios de justicia emanen de un procedimiento intelectual orientado por lo que denomina *intereses superiores de las dos facultades morales de la razón*.

En opinión de Rawls, los intereses divisivos emanados de las posiciones sociales asimétricas ocupadas por los individuos obstan a que los ciudadanos puedan argumentar y justificar los principios de justicia, desde la perspectiva pública y recíproca, de los intereses superiores de la personalidad moral libre e igual. Pues, en tal supuesto las partes favorecidas por la lotería natural y/o social intentarán promover sus intereses haciendo uso de las ventajas singulares de su posición de partida. Los principios que resulten serán, mas bien, concebidos por los menos aventajados como políticamente

⁴⁴ Rawls, critica los reduccionismos economicistas del proceso político. En su concepto, las leyes económicas prescriben un conjunto de normas que definen cuáles son las acciones de los agentes económicos, en el marco de un contexto causal simplificado. Sin embargo, arguye que se asume la petición de principio, de que las conductas de los individuos serán de una manera y no de otra, omitiendo explicar cómo se forman las preferencias y/o las normas. Por tanto, rechaza la extensión de la razón económica legislativa al ámbito del proceso político, porque aún cuando el proceso político estableciera y revisara las normas conforme a las leyes económicas, restaría siempre explicar cuáles son las razones morales de por qué deben ser aceptadas. En consecuencia, Rawls dice: "Nada análogo a las exigencias de un mercado competitivo es válido para este caso [...] Los dirigentes políticos, por tanto, son guiados en parte por lo que ellos consideran como moralmente permisible; y como ningún sistema de frenos y equilibrios constitucionales es capaz de establecer una mano invisible que pueda garantizar la conducción del proceso hacia un resultado justo, es necesario un cierto grado de sentido público de justicia" (Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 445).

heterónomos⁴⁵. La correspondencia entre valores políticos de la razón pública con el procedimiento intelectual de constructivismo político de los principios de justicia, expresa una reformulación del presupuesto kantiano de la autonomía moral de los ciudadanos, y que explicaría el apoyo a los principios de justicia. En efecto, en *Liberalismo Político*, Rawls replantea la *autonomía moral* como aquel valor que daría estabilidad política y social a la concepción pública de justicia. Nuestro autor entiende que el argumento de la estabilidad -la autonomía moral- debe ser reformulado en términos *políticos*, que sean conformes con la idea de razón pública. Siendo por tanto, solamente válido la autonomía política en tanto argumento *moral mínimo* que sirve a la estabilidad de una idea de justicia, que sea susceptible de cumplir con las condiciones de publicidad indispensables para el entendimiento y respeto mutuo entre los ciudadanos⁴⁶. La autonomía política, por su parte, solo es plena en el caso de los ciudadanos, cuando actúan a partir de criterios, valores y principios que “definen los términos equitativos de cooperación que se darían a sí mismos si estuvieran representados equitativamente como personas libres e iguales”⁴⁷. Sin la facultad moral del sentido de justicia, los hombres serían incapaces de situarse *intelectualmente* en un procedimiento, donde solamente sean relevantes los intereses superiores de la personalidad moral libre e igual de los ciudadanos. Asimismo, sin un sentido efectivo de justicia los ciudadanos carecerían de la capacidad de entender y aplicar los principios de justicia

⁴⁵ La carencia de un punto de vista moral público y recíproco obsta a que la categoría de ciudadano -nacida de una razón privada parcial y moralmente arbitraria como son los patrones de los estatus sociales- consiga hacer surgir en los miembros de la sociedad las actitudes naturales que cimentan los sentimientos morales propios de la *moral de asociación* y, su correlato más profundo, de la *moral de principios*. La amistad cívica no será posible, porque los términos y condiciones de la cooperación social serán apreciados como no equitativos, dado que su origen es una *razón privada*.

⁴⁶ La reformulación del argumento de estabilidad de la base moral de la justicia a una que sea esencialmente de carácter político, es la respuesta de Rawls a la principal objeción formulada al argumento de congruencia propuesta como base de estabilidad de su *Teoría de la Justicia*. Las críticas versaban sobre los problemas de estabilidad de su concepción de la justicia como equidad, especialmente en contextos sociales actuales, caracterizados por la pluralidad de doctrinas morales comprehensivas a las que adhieren los individuos. En la *Teoría de la Justicia* se dice que el sentido de justicia sería estable, porque los ciudadanos apreciarían como un fin bueno en sí mismo la autonomía moral que conlleva la aceptación y aplicación de los principios de justicia. Sin embargo, afirmar que la autonomía moral es un fin bueno en sí mismo, que todos los ciudadanos estiman, implica un yerro fatal. Pues, desconoce la posibilidad de que los ciudadanos acepten los principios, pero debido a que estiman que, con ello, cumplen con las razones de su propia concepción de vida buena, la que no necesariamente es el liberalismo comprehensivo de Kant. Como bien dice Freeman, el argumento de congruencia de la *Teoría de la Justicia* produce un “efecto de menoscabo en el sentido de respeto propio de los ciudadanos, incluso puede producir resentimiento [porque] a pesar de aceptar los mismos principios de justicia como todos los demás, sus valores fundamentales son considerados como valores falsos por la cultura pública” (Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 169). En consecuencia, el giro desde la autonomía moral a la autonomía política, del *Liberalismo Político*, en sintonía con valores políticos de una razón pública no implica “que la justicia no sea privada de su finalidad, mas bien, cambia su finalidad hacia un dominio más restringido, el dominio político de las razones públicas. Las razones de justicia ya no pueden anteponerse a todas las razones dentro del ámbito de las doctrinas comprehensivas razonables o concepciones de vida buena. Sino solamente debe superar a todas aquellas otras razones dentro del campo público de la política, ya que el orden moral del dominio de lo político proporciona el contenido adecuado de la razón pública (Ibíd., pp. 171-172).

⁴⁷ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 109.

dentro del marco de un proceso de aprendizaje moral, que genere los sentimientos morales necesarios para conseguir una estabilidad basada en su aceptación moral dentro del espacio para un *consenso entrecruzado* de las distintas doctrinas comprensivas razonables.

La estabilidad de la sociedad bien ordenada supondría una *hipótesis intelectual de partida* de un *modus vivendi* que transita a un *consenso constitucional* para, finalmente, alcanzar un estadio *ideal* de un *consenso entrecruzado*. Este proceso supone, también, que la concepción pública de justicia cumple una importante función educativa con respecto a los valores políticos del *acuerdo moral mínimo* de la razón pública, que contribuyen a producir una cultura política de *unión social* entre los ciudadanos, sin sacrificar los intereses singulares de sus respectivas concepciones bien humano, o vida buena. ¿Cuál es el significado del tránsito? El *modus vivendi* es un acuerdo de mínimos entre personas y/o grupos con intereses parciales conflictivos y antagónicos. Siendo eso así, el interés de respetar el acuerdo no es una actitud y sentimiento moral de *amistad cívica*. Corresponde exclusivamente a razones de conveniencia y prudencia. El *modus vivendi* es una *tregua* y, por tanto, la estabilidad y unidad social es aparente. Las relaciones contingentes entre las fuerzas sociales en disputa obstan al desarrollo de las actitudes naturales y sentimientos morales, que son base del sentido de justicia. Los intereses que concurren al acuerdo son facciosos y egoístas. El *modus vivendi* depende de un equilibrio frágil de fuerzas singulares y en continua oposición. La estructura básica de la sociedad bien ordenada, en cambio, organiza las instituciones fundamentales de la sociedad según el estatus universal y objetivo de ciudadano democrático libre e igual. La idea pública de justicia, que sostiene a la sociedad bien ordenada, reconoce y garantiza la libertad igual de los ciudadanos para desarrollar plenamente y ejercer sus dos facultades morales. He aquí, un aspecto fundamental para justificar la posibilidad de transición desde la *moral de asociación* a una de *moral de los principios*. Los ciudadanos con el paso del tiempo apreciarían que la sociedad bien ordenada –según una idea pública y aceptada de justicia- gana cualitativamente en términos de *civilización* (progreso moral), gracias al cultivo y fortalecimiento de la *amistad cívica* y de las bases sociales del respeto recíproco. Así pues, la *hipótesis probable de inicio* del *modus vivendi* daría paso a un *consenso constitucional*, del que se retiran de la agenda pública aquellos intereses facciosos, que obstan a la existencia de una sociedad democrática fundada en el desacuerdo razonable. Se eliminan del espacio de organización política de la sociedad, los sentimientos antagónicos y de expectativa de mejorar la posición a costa de los demás. Acto seguido, las doctrinas comprensivas que pretenden interpretar el mundo en su totalidad ceden a un margen de lo razonable, accediendo a retirar de la agenda política aspectos que no son susceptibles de ser generalizados y universalizados, lo que cimenta el camino hacia un *consenso entrecruzado*⁴⁸.

De acuerdo con lo expuesto, la ausencia de un sentido de justicia efectivo – a consecuencia del concepto base de *hombre económico* para la

⁴⁸ Para una explicación en detalle sobre el proceso de tránsito desde el *modus vivendi* hasta el *consenso entrecruzado*, sugiero la lectura de: Rawls, John, “La idea de un *consenso entrecruzado*”, en *El Liberalismo político*, ob., cit., pp. 165-205.

categoría política de ciudadano- en las sociedades neoliberales es causa fundamental de que su equilibrio y estabilidad, acumule en su interior tensiones causadas por la concentración de fuerzas divergentes de grupos sociales divididos y enfrentados, que no se reconocen ni perciben como iguales desde un punto de vista moral público, porque no lo hay⁴⁹. La carencia de la idea de razón pública y, por tanto, de un sentido de justicia entre sus ciudadanos, perpetúa en la organización política y social el uso del recurso de la fuerza, enmascarando la legitimidad de los principios de *justicia neoliberal* en el consentimiento formal, y moralmente vacío derivado del proceso de negociación asimétrico.

En suma, la relación de la facultad moral correspondiente al sentido de la justicia con el carácter razonable del ciudadano juega un papel importante en la descripción del concepto político de sociedad. Efectivamente, el ciudadano razonable es aquél que está dispuesto a cooperar con los demás conforme a términos y condiciones, que los demás puedan moralmente aceptar. Siendo eso así, “las personas razonables no tienen intención de ejercer coerción o manipular a otras personas razonables para que acepten términos de cooperación – una constitución, o un sistema económico, por ejemplo- que de otra forma ellos rechazarían. Esto implica respetar la libertad e igualdad de los demás”⁵⁰. Acto seguido, esta afirmación conlleva otra de contenido capital para la relación entre justicia y democracia, que será examinada más adelante. Por ahora, baste decir que las personas y ciudadanos razonables son aquellos que desean cooperar con los demás bajo términos y condiciones, que también aceptarían en caso que les fuesen desfavorables. Significa que los ciudadanos razonables reconocen el hecho inamovible del *pluralismo razonable* en las sociedades liberales, y que éste solo puede ser superado para los efectos de constituir una sociedad bien ordenada –basada en una idea pública de justicia- en la medida que los ciudadanos acuerden un punto de vista público y común de razones políticas para el debate y acuerdo de criterios y normas de justicia pública sobre los asuntos sociales básicos. Dicho conjunto de razones políticas objetivas configuran la idea de razón pública, la que está “vinculada con el interés moral de las personas razonables de justificarse a sí mismos frente a los demás desde el punto de vista de principios que el resto de personas razonables no pudieran objetar”⁵¹. Por tanto, la persona razonable equivale al ciudadano razonable, y éste último al ciudadano democrático cuya característica dice relación con sus capacidades para constituir relaciones políticas y sociales conforme al estatus de conciudadano. El punto de vista público y común de conciudadano conlleva un *acuerdo moral público*, que excluya la fuerza relativa de los intereses particulares competitivos de los

⁴⁹ En informe de 15 de abril de 2011, la OCDE relativo a la medición del índice de desigualdad socio-económico aparecen Chile y México, únicos países latinoamericanos del organismo, los que exhiben los índices más altos (índice GINI 0,5 y 0,48 respectivamente). El dato anterior es de interés, porque en el mismo documento aparece un otro relacionado con la relación entre alta tasa de pobreza y distribución inequitativa del ingreso, con el nivel de nivel de desconfianza de los ciudadanos entre sí. Nuevamente, en ambos países figuran con los índices más altos: 87% de los chilenos y 74% de los mexicanos sospechan de la gente. Cifras demasiado arriba del promedio de la OCDE: 41% (Vid., <http://www.oecd.org/centrodemexico/medios/datoocde2011.htm>).

⁵⁰ Freeman, Samuel, Rawls, ob., cit., p. 347.

⁵¹ Ibidem., pp. 348-349.

ciudadanos como criterio de organización político y social. Asume el punto de vista de la autonomía política para el tratamiento de la justicia social, especialmente porque internaliza el carácter involuntario de la *membresía* tanto con respecto a una determinada estructura social, y al lugar que ocupa al interior de ella. Siendo por tanto, forzoso la consideración del criterio de reciprocidad, tributario de la base de igualdad del ciudadano democrático como persona moral, en el acuerdo de los términos y condiciones de la cooperación social. No siendo de recibo, el criterio de la ventaja mutua propia de la figura mercantil del contrato, según se explicó en el epígrafe introductorio.

Con todo lo dicho, la sociedad bien ordenada será aquella que conjugue los valores libertad e igualdad, de acuerdo al carácter moral del estatus de ciudadano democrático. Lo que supone abrazar una idea de justicia que distribuya equitativamente los medios generales y universales para el desarrollo y ejercicio de personalidad moral. Las instituciones políticas y sociales deben ser organizadas de modo tal, que el estado de interdependencia social sea uno de cooperación equitativo. Significa que cada individuo tenga el derecho igual a ejercer las facultades morales de la razón: garantía de libertades políticas, libertades civiles y derechos sociales. Así, la importancia del tratamiento de las cuestiones básicas de justicia aparece vinculada a los intereses de bien racional de los ciudadanos. Porque, el carácter moral de los ciudadanos, seres de fines, se define y desarrolla en la medida que le sea reconocido su derecho básico a la formación y desarrollo de su propia identidad moral conforme a su propia concepción de vida buena. Dicho lo anterior, el sentido de justicia es inseparable de la capacidad intelectual de formación de una concepción racional del bien humano. En efecto, la integración armónica de ambas facultades morales buscan la eliminación de las contingencias azarosas y moralmente arbitrarias, que obstan a la fundación de la sociedad en la identidad pública de los ciudadanos, como seres de fines. El reconocimiento del derecho básico a la igual libertad como personas morales en el marco de una sociedad democrática justa lo es, también, de que su identidad pública no puede ni debe depender de la hegemonía de una de las distintas y opuestas concepciones de bien humano, o vida buena, presentes en la sociedad. Asimismo, el reconocimiento del derecho igual de los ciudadanos a ser considerados y respetados en su identidad pública de persona moral, implica entender el concepto político de ciudadano como fuente de auto-autenticación de exigencias válidas de derechos y libertades frente a la sociedad⁵². Sin embargo, las concepciones racionales del bien serán fuentes de auto-autenticación de derechos y libertades, en la

⁵² “Cuando describimos el modo en que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, estamos describiendo la manera en que los ciudadanos piensan sobre sí mismos en una sociedad democrática cuando aparecen cuestiones de justicia política. Que eso pertenece a una concepción política particular resulta claro por contraste con otra concepción política diferente que no concibe a la gente como fuente autoautentificatoria de exigencias válidas [...] Por tomar un caso extremo los esclavos son seres humanos que no cuentan como fuentes de exigencias, ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, pues los esclavos no cuentan como seres capaces de tener deberes y obligaciones [...] Los esclavos están, por así decirlo, socialmente muertos; no son en absoluto reconocidos como personas. Este contraste con la esclavitud ilustra el hecho de que la concepción de los ciudadanos como personas libres, en virtud de las facultades morales y de tener una concepción del bien, va ligada a una particular concepción política de la justicia” (Rawls, John, *Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 63-64).

medida que respeten los valores y principios de justicia de la razón pública. Dicho lo anterior, la relación entre sentido de justicia y capacidad de formación de una concepción de bien racional puede ser armónica y complementaria ya que “ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno [lo justo] o en el otro [lo bueno], sino que ha de combinar a ambos de determinada manera”⁵³. Por tanto, la construcción de una idea pública de justicia considera la posibilidad seria y cierta de armonizar y complementar los intereses superiores de las dos facultades morales de la razón: bien y justicia. Para entender mejor esta relación paso a examinar el contenido y significado de la otra facultad moral: la capacidad para el bien humano.

IV.- La capacidad para formar, revisar y sustituir una concepción racional de bien humano, o de vida buena: fuente de riqueza civilizadora para la sociedad justa.

En este epígrafe pretendo examinar la dimensión racional de la facultad moral de la razón, en especial el tipo de relación que guarda con los deberes de justicia para las instituciones básicas de la sociedad. Valga adelantar la siguiente idea al respecto, la concepción racional del bien involucra un punto de vista particular relativo al sentido y significado que, cada cual, desea imprimir a su existencia en tanto *proyecto vital prospectivo*. Pero además, dicha libertad de elección sobre las oportunidades vitales que de mejor manera coinciden con nuestra concepción racional de vida buena es, además, garantía de conservación, florecimiento y perdurabilidad de las sociedades. Pues, la Historia muestra que aquellas sociedades que han sido capaces de asegurar un amplio espectro de libertad para el florecimiento de los proyectos vitales individuales, al mismo tiempo, consiguen un fortalecimiento del consentimiento moral de su unión social. Por consiguiente, en principio los intereses racionales particulares y diversos de bien humano brindan un material esencial para la constitución y transformación del espacio colectivo en uno que sea posible reconocer como de *civilización*. Así, la idea regulativa de civilización requiere del libre despliegue de la energía vital propia del ejercicio de la facultad racional correspondiente al bien humano.

De acuerdo con lo expuesto, la dimensión racional de la razón se refiere a la parte de la humanidad que define a la persona como potencia moral, que se percibe a sí misma dotada de un rasgo *vital prospectivo indeleble* y, por tanto, refractaria a lo estático. El valor intrínseco de la vida humana descansa en la capacidad racional para concebir y promover un proyecto racional de vida que, además, revela el sesgo particular de la existencia humana con respecto al resto de los seres vivos. El rasgo de humanidad separa a la vida del hombre de la manifestación simplemente biológica. La facultad de la razón le concede conciencia de su *ser*, y de su capacidad de trascender más allá de la contingencia del presente. Es por ello que, la muerte de un ser humano y los obstáculos de las desigualdades sociales para el desarrollo en condiciones de igualdad de su *potencialidad prospectiva*, representan casos de pérdidas cualitativamente superiores con respecto a las que pueda experimentar otra especie animal. La condena social al *sub-desarrollo moral*, y la muerte es una pérdida. De un lado, la *civilización* se priva del aporte de una parte de la

⁵³ *Ibidem.*, p. 206.

humanidad al contenido de riqueza de la civilización –en su sentido amplio, de cultura-, y con su fallecimiento desaparece mucho más que un ente, sino un proyecto de vida, una historia. Dicho lo anterior, el valor moral igualitario y equivalente de la persona humana se impone como categoría válida para la construcción del concepto político de ciudadano, toda vez que no existe razón objetiva alguna que sea suficientemente fuerte, para negar tal valor en otro. A mayor abundamiento, puede suscribirse que la sola pertenencia a la comunidad humana⁵⁴ obsta a cualquier aproximación fragmentaria y divisiva a la base de igualdad entre los ciudadanos como seres de fines. Es un límite moral que separa al hombre de la barbarie⁵⁵.

En este orden de ideas, la capacidad racional para formar una idea del bien humano, y vida buena, integra uno de los presupuestos fundamentales del progreso material y moral de la civilización humana. En ella, también, descansa una parte importante de la diferencia entre el devenir estático de las especies animales, y la dinámica de la persona humana. Siendo ese el motivo por el que es posible decir, en propiedad, que solamente se puede concebir la Historia vinculada al valor especial de la existencia humana. Los animales no construyen Historia, porque son incapaces de impulsar su existencia con fuerza prospectiva, en tanto que el hombre sí, dejando rastros de un universo simbólico en cada eslabón del proceso de construcción largo, sinuoso y siempre inacabado de la civilización. De este modo, Rawls afirma que el concepto del bien racional es una idea fundamental para cualquier organización social y política, porque no es posible concebir la personalidad humana desvinculada de la noción de proyecto vital. Junto con lo anterior, la racionalidad del concepto de bien humano esta unida a la observancia de los principios de racionalidad deliberativa para la elección y ordenación de los intereses y objetivos, que estructuran un proyecto de vida. Fundamentalmente, corresponden a los imperativos hipotéticos kantianos. Sin embargo, el aspecto de interés en el tratamiento del bien racional es, sin lugar a dudas, su denominado *principio aristotélico*. En él se expresa un presupuesto psicológico de la conducta humana, que debidamente tomado en cuenta permite explicar la razón del *por qué* es posible la relación complementaria entre lo *justo* y lo *bueno*.

⁵⁴ “Si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de qué propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de los derechos humanos. Estos presuponen que todo hombre, en tanto que miembro de la humanidad, puede hacer valer sus derechos frente a otros, lo cual significa a su vez que la pertenencia de la especie *homo sapiens* sólo puede basarse en aquella dignidad mínima que hemos llamado dignidad humana”, (Spaemann, Robert, “Sobre el concepto de dignidad humana” en *Persona y Derecho, Revista de fundamentación de las Instituciones y de Derechos Humanos*, Núm. 19, Instituto de Derechos Humanos Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, p. 25).

⁵⁵ “Cualquier forma de expulsión fuera de la humanidad de una parte de la humanidad por otra merece ser calificada de bárbara [...] especialmente porque viola el principio de reciprocidad pues aquel que rechaza o extermina es también un hombre [...] El bárbaro es aquel que ya no puede reconocer su propia humanidad” (Koninck, Thomas de, *De la dignidad humana*, traducción María Venegas Grau, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2006, p.14).

El principio aristotélico valora positivamente el estado de interdependencia social, puesto que la vida del hombre deja de estar centrada en el interés rudimentario de la supervivencia. En efecto, la asociación colectiva genera condiciones adecuadas para el desarrollo y ejercicio de las capacidades intelectuales de la razón. Al mismo tiempo, el aprendizaje y su cultivo hace posible que el estado de interdependencia social adopte progresivamente la fisonomía propia de un *espacio colectivo de civilización*. Luego, el desarrollo de las capacidades intelectuales de cada miembro de la sociedad conforme a su propio proyecto de vida, da lugar a un proceso colectivo y progresivo de identificación del contexto de vida colectivo con uno de *horizonte de oportunidades vitales*. Las oportunidades vitales equivalen a la amplitud de las posibilidades del desarrollo de la personalidad humana, las que en su resultado conjunto acumulado a lo largo del tiempo, dan paso a una extensión y crecimiento de las mismas. Son la huella de la Historia del hombre, y de su legado de civilización. En este orden de ideas, el principio aristotélico entronca con la idea psicológica de que el hombre tiene un impulso natural e interés intelectual de adiestrar sus capacidades, para lo cual otorgaría siempre preferencia hacia aquellas actividades que implican una mayor dificultad y desafío, que aquellas más sencillas. El individuo albergaría, por tanto, en la dimensión racional de la razón, la potencia para transformar su vida dentro de una idea dinámica de progreso escalonado, no exento de retrocesos, pero inspirado por el progreso material y moral. Por consiguiente, el principio aristotélico concede a la facultad racional, el potencial de un interés general y universal que da cuenta de la complementariedad entre la dimensión racional con la razonable, ambas propias de la razón práctica:

“Un proyecto racional –limitado como siempre por los principios de lo justo– permite a una persona prosperar, hasta donde las circunstancias se lo consientan, y ejercer sus aptitudes verificadas en la medida de lo posible. Además, sus compañeros apoyan, probablemente, estas actividades porque promueven el interés común y también para complacerse en ellas, como manifestaciones de la excelencia humana. Así, pues, en la medida en que se desean la estimación y la admiración ajenas, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas también para otras personas”⁵⁶.

El principio aristotélico debe ser entendido únicamente como una hipótesis intelectual –no es un hecho empírico cierto y exacto– sobre una tendencia de elección racional, que como cualquier otra puede ser contrarrestada por inclinaciones contrapuestas debida a contingencias azarosas. Sin embargo, el principio asume que “cumplido el umbral de satisfacción de las necesidades vitales, pasa ocupar un lugar importante la disposición a dedicarnos en actividades que demandan el ejercicio de nuestras capacidades superiores”⁵⁷. Sin perjuicio, de los avances y retrocesos civilizadores humanos, sí es posible afirmar que en último término es una tendencia que consigue prevalecer. Lo atestigua la Historia de la civilización que, precisamente, es el resultado del esfuerzo conjunto de las capacidades humanas de ejercitar y llevar siempre a nuevos límites el conocimiento humano.

⁵⁶ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 389.

⁵⁷ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 156.

Por lo demás, a la referencia de Rawls sobre Aristóteles, puede agregarse lo señalado por Kant, en su texto *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en cuyos nueve principios plantea, desde una perspectiva filosófica (no empírica), extraer de la Historia una idea que explique su conducción según la *disposición de la naturaleza* en el hombre, esto es, del desarrollo pleno de la capacidad de perfeccionamiento de la facultad racional. En efecto, Kant al igual que Rawls estima el estado de interdependencia social como un estadio, que hace posible el desarrollo de las facultades intelectuales del hombre, el que aporta en cada estadio de la Historia un legado a la civilización, para mejora de la constitución civil de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, reconoce que la interdependencia social, sin una adecuada constitución política basada en la justicia pública, da lugar a un orden inestable que no asegura la perdurabilidad de la asociación colectiva. La razón se debería a que el impulso racional del perfeccionamiento de sus capacidades, supone la expresión de preferencias de intereses racionales que concurren competitivamente con aquellas, también, equivalentes del resto de los miembros de la sociedad. Por consiguiente, la ausencia de un marco de justicia política y pública puede dar lugar a que los intereses en conflicto sean procesados mediante la organización de las instituciones políticas y sociales según valores, que son *moralmente arbitrarios*: clase social, riqueza, género, creencia religiosa, etc. De este modo, el estado de sociedad será frágil, ya que el orden no será mas que una relación contingente y relativa de fuerzas. Pero, además, el sistema social estará erigido sobre la idea de la *exclusión social* con respecto a la distribución equitativa de los beneficios y cargas de unos con respecto a otros. Lo que, además, supone un empobrecimiento –material y moral- para la estructura social, pues se prescinde del aporte conjunto derivado del cultivo y desarrollo de las capacidades intelectuales del grupo humano. No solo contradice la tendencia natural del principio aristotélico. Sino que además, el espacio colectivo experimenta una pérdida *civilizadora* que compromete la estabilidad social, pues la exclusión social impide el reconocimiento recíproco de los ciudadanos como personas morales libres e iguales.

Sin embargo, la sociedad bien ordenada valora y promueve por igual los distintos planes racionales de vida de los ciudadanos, porque entiende que los beneficios del principio aristotélico contribuyen al fortalecimiento de las razones correctas, que asisten al consentimiento moral de la unión social. Según lo anterior, la sociedad que se ordena como un sistema equitativo de cooperación social asegura las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos. Las instituciones básicas de la sociedad, de ese modo, atribuyen un tratamiento de estimación y consideración equitativo a las diversas concepciones de vida buena, asegurando por igual los medios para su desarrollo. La sociedad bien ordenada reconoce, por tanto, a todos los ciudadanos su capacidad para ser miembros política y socialmente cooperativos.

Con todo lo dicho, el presupuesto kantiano recogido por Rawls asume que las mayores ventajas de la interdependencia social para el aprendizaje intelectual del hombre demandan un marco de justicia en la constitución política y civil, que obste a que el principio aristotélico devenga en la polis aristotélica, donde unos pocos cultivan la virtud, y el resto solo son instrumentos funcionales a los privilegiados. Las ventajas del desarrollo y

florecimiento de la capacidad racional del hombre requiere de un contexto de justicia, así, la *primacía de lo justo sobre lo bueno* encuentra eco en la metáfora de Kant sobre el crecimiento recto de los árboles del bosque:

“Sólo en un recinto como el de la sociedad civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal como los árboles en un bosque, justamente porque cada uno intenta quitarle al otro el aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambos por encima de sí, logran un hermoso y recto crecimiento, en lugar de crecer atrofiados, torcidos o encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad merced a la cual la humanidad se ve obligada a disciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte”⁵⁸.

Por tanto, la idea reguladora de la Historia de Kant coincide con la tesis central de Rawls. Kant considera que el fin de la naturaleza del hombre es el desarrollo de todas las disposiciones de la razón: dimensión racional y razonable. La expresión del *desarrollo de todas sus disposiciones* significa que en ella se incluye la *potencialidad humana* de transformar la interdependencia social en un espacio de *civilización* basado en una constitución política y civilmente justa. Así pues, *la justicia y el bien* no pueden ser disociados. El primero establece un marco de convivencia idóneo para que la capacidad racional del bien humano encuentre encaje en las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos. “La justicia traza el límite y el bien muestra el propósito”⁵⁹. Sin embargo, el límite de la justicia no puede ser trazado tan estrictamente, dado que la justicia abraza una concepción política liberal. No se puede fundar la justicia en la adhesión a una doctrina sobre la *verdad completa* de lo bueno y justo. En consecuencia, el objetivo es la integración armónica y complementaria de las múltiples y diversas concepciones racionales de vida buena. Siendo eso así, el progreso moral y material de las ciencias humanas y las artes en el marco del contexto de interdependencia de la asociación política, no debe estar cimentado en la opresión de unos sobre otros. Sino debe ser fruto del enriquecimiento civilizador que supone relacionar lo justo y lo bueno, desde la perspectiva de la base de igualdad del ciudadano político como persona moral libre e igual. He ahí el significado de cifrar en el conjunto de las potencias humanas, la capacidad para lo justo y lo bueno, la base pública y común para tejer un entendimiento colectivo, que sea pacífico y justo. La potencia civilizadora de la facultad del bien racional dentro del adecuado marco de justicia pública, para Kant –y para Rawls, también- abre una esperanza de futuro:

“Una perspectiva reconfortante de cara al futuro imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino sobre la tierra”⁶⁰.

Sin perjuicio de lo anterior, el problema que subyace es el siguiente ¿cómo conseguir una relación armónica y complementaria entre lo bueno y lo justo, si la formación del bien racional alude a una dimensión estrictamente

⁵⁸ Kant, Immanuel, “Idea para una historia en clave cosmopolita”, ob., cit., pp. 110-111.

⁵⁹ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 207.

⁶⁰ Kant, Immanuel, “Idea para una historia en clave cosmopolita”, ob., cit., p. 123.

particular del individuo⁶¹, en tanto que la justicia consiste en un punto de vista público, común y recíproco?. Por lo demás, el carácter independiente de la concepción política de justicia liberal se funda en el valor igualitario y equivalente de los ciudadanos como personas morales. Como bien apunta Rawls, eso significa que una sociedad liberal no puede apoyar ninguna concepción particular de bien racional debido a la base moral independiente, en que se apoya la categoría política de ciudadano democrático libre e igual. De modo que, el problema que intenta resolver Rawls es el siguiente: ¿cómo entretener una relación complementaria entre los proyectos de vida racionales, el concepto político de ciudadano y un marco de justicia política y social, que potencie el desarrollo de las potencias humanas de todos los miembros de la sociedad?. Para estos efectos, plantea la posibilidad de encontrar un punto común entre la pluralidad de concepciones racionales del bien humano, en la medida que se recurra a una idea política de bien –el calificativo *política* alude a su autonomía e independencia con respecto a las diversas y contrapuestas doctrinas comprensivas de la *verdad completa*– como lo es su noción de **bienes primarios**⁶².

- La idea política del bien humano: los bienes primarios.

El carácter político correspondiente a la idea de bienes primarios expresa un consenso entre los ciudadanos con respecto a una base común de entendimiento para resolver el peso y validez de las distintas exigencias formuladas entre sí, en apoyo de sus respectivas ideas racionales de bien humano. Asimismo, este acuerdo político sobre los bienes primarios supone correlativamente aceptar una idea política de necesidades universales y generales vinculadas a las capacidades básicas de los ciudadanos, en cuanto

⁶¹ La expresión privada se utiliza en contraposición a pública, en el sentido de que la formación del plan racional de vida se hace desde el punto de vista de la ordenación particular de los intereses y objetivos valorados, según el criterio racional de conveniencia. Éste criterio normativo forma parte de la aplicación de los principios de racionalidad deliberativa (imperativos hipotéticos), cuya sustancia es relativa y contingente al orden de intereses y fines de cada concepción de vida buena. Por tanto, la dimensión de racionalidad priva al ciudadano de la suficiente perspectiva pública para valorar en forma igualitaria y equitativa los bienes racionales de sus conciudadanos.

⁶² Los bienes primarios son:

i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás. Estos derechos y libertades son condiciones institucionales esenciales requeridas para el adecuado desarrollo y pleno e informado ejercicio de las facultades morales.

ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.

iii) Los poderes y prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio) que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos.

v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza" (Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob. cit., pp. 91-92).

personas morales libres e iguales. De este modo, los bienes primarios se refieren a los medios generales y universales indispensables para la satisfacción de necesidades, también, universales y generales vinculadas al desarrollo efectivo y pleno de las facultades morales de la razón, que en conjunto definen la identidad pública de los ciudadanos. En consecuencia, “la satisfacción de las exigencias adecuadamente relacionadas con esas necesidades ha de ser públicamente aceptada como algo ventajoso, y por lo mismo considerada, a efectos de la justicia política, como un progreso en la situación y en las circunstancias de los ciudadanos”⁶³. En efecto, los bienes primarios y las necesidades básicas de los ciudadanos contribuyen al reconocimiento y afirmación de uno de los rasgos de la libertad: el derecho a formar y desarrollar libremente una idea particular del bien humano. “Cómo personas libres que son, los ciudadanos se arrogan el derecho a concebir sus personas independientemente de cualquier concepción particular del bien o esquema de fines último, y sin identificarse con ninguna de dichas concepciones. Dada su facultad moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública de personas morales libres no se ve afectada por los cambios, que con el tiempo pueda sufrir su concepción determinada del bien”⁶⁴. Por tanto, la idea política de los bienes primarios forma parte de los intereses de la capacidad de autodeterminación para elaborar una concepción racional de bien humano. Pero solo en cuanto, son medios universales y generales que todos los ciudadanos libres e iguales requieren para experimentar la identidad pública de la personalidad moral. Asimismo, la validez de la exigencia moral pública de los bienes primarios es independiente a cuál sea el fin particular del plan de vida, y a cuál sea la posición social del ciudadano al interior del estado de sociedad. En suma, el carácter político de los bienes primarios cumple con la exigencia de que sean ideas que pueden ser, compartidas por todos los ciudadanos, considerados como libres e iguales; y que no presuponen ninguna doctrina particular plenamente (o parcialmente) comprehensiva⁶⁵. Así pues, es posible afirmar que los bienes primarios contribuyen a la autonomía política de los ciudadanos, para debatir y resolver los asuntos básicos de justicia social.

Dicho lo anterior, los bienes primarios introducen un elemento de estabilidad y limitación a la composición de los intereses, deseos y querencias, que forman parte de los planes racionales de vida, neutralizando la alta conflictividad que supone la oposición irrestricta de exigencias y preferencias competitivas. “El mismo índice de bienes primarios se emplea para comparar la situación social de todos, de manera que éste índice define una base pública de comparación interpersonal para los asuntos de justicia social: concentrarse en las cuotas de participación de bienes primarios nos da una criterio comparativo objetivo”⁶⁶. Por lo demás, los bienes primarios incorporan una exigencia de equidad pública en el reparto de aquellos medios que a todo ciudadano, en tanto persona moral, le corresponde para ejercer sus facultades racionales y poder adelantar sus concepciones de bien humano. Siendo absolutamente indiferente en su distribución, razonamientos de justicia del tipo

⁶³ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 212.

⁶⁴ Rawls, John, *Justicia como Equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 46.

⁶⁵ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 208.

⁶⁶ Lehning, Percy B., *John Rawls. An Introduction*, ob., cit., p. 57.

agregativo que buscan la maximización de las preferencias, gustos o intereses. El criterio rector de los bienes primarios no es otro que asegurar la libertad e igualdad de los ciudadanos y, por extensión, las bases sociales del respeto propio y mutuo mediante su reparto equitativo mandatado por el criterio de reciprocidad ínsito en la base de igualdad del estatus del ciudadano como persona moral. De este modo, los bienes primarios sirven de estándar para separar de las razones de justicia, “no sólo del flujo y reflujo de deseos y preferencias mudadizos, sino incluso de los sentimientos y compromisos”⁶⁷. Asimismo, el carácter universal y general de las necesidades de los ciudadanos significa que en el *dominio político* no hay espacio para todas aquellas cosas que sea racional querer, desear, preferir o incluso ansiar. Sino únicamente aquellas que son generales y universales, en tanto indispensables son para asegurar a los ciudadanos su estatus de personas libres e iguales, y puedan continuar siendo miembros cooperativos de la sociedad.

Creo que es de sumo interés acentuar la distinción entre necesidades de los ciudadanos, con aquellas vinculadas a la posición social concreta que ocupa al interior de la sociedad. En efecto, la validez de las exigencias de los ciudadanos lo es en tanto personas morales libres e iguales, que comparten el interés de orden superior de que todos puedan ejercer adecuada y plenamente sus capacidades intelectuales y físicas, es decir, experimentar el ciclo completo de su vida en tanto personas morales, seres de fines. Con acierto Rawls, dice:

“Las exigencias, o necesidades de los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales son distintas a las necesidades de los pacientes, o los estudiantes, pongamos por caso [...] Las necesidades de los ciudadanos son objetivas en un sentido en que no lo son los deseos, es decir: expresan exigencias de personas con ciertos intereses de orden superior y que tienen un cierto papel o estatus. Si esas exigencias no son satisfechas, no pueden mantener su papel o estatus, no pueden lograr sus objetivos esenciales. La pretensión de un ciudadano según la cual algo es una necesidad puede ser negada cuando no se trata de algo exigible”⁶⁸.

Ahora bien, el carácter universal y general de las necesidades de los ciudadanos y de los bienes primarios busca establecer un centro de gravedad con respecto a la relatividad y pluralidad de las concepciones racionales de bien humano, identificando en ellos aquella parte que es *común* dentro de la variabilidad de la singularidad de sus fines propios. En la construcción de ambas nociones –bienes primarios y necesidades de los ciudadanos– no existe la intención, ni menos la vocación, de introducir una doctrina comprehensiva sobre la idea del bien humano. Por el contrario, el objetivo es organizar las instituciones políticas y sociales conforme al respeto igualitario y equitativo del interés fundamental del ciudadano para formar, desarrollar, revisar y sustituir su idea racional de vida buena. La idea política de los bienes primarios es, por tanto, compatible con una concepción liberal de la sociedad que respeta escrupulosamente la autonomía moral del individuo, cualquiera sea su doctrina comprehensiva sobre el bien. Según lo dicho, las únicas necesidades de los ciudadanos que pueden formar parte de los asuntos básicos de justicia son aquellas directamente relacionadas con el reconocimiento, respeto y promoción de las facultades de la personalidad moral, porque:

⁶⁷ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., p. 224.

⁶⁸ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 223.

“Aún cuando los ciudadanos no comulguen con la misma concepción comprensiva (permisible) completa –con todos sus objetivos y lealtades finales–, sólo dos condiciones bastan para una idea compartida de ventaja racional: primero, que los ciudadanos afirmen la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales; y segundo, que sus concepciones comprensivas (permisibles) del bien, por muy distintos que sean su contenido y las doctrinas religiosas y filosóficas correspondientes, necesiten aproximadamente los mismos bienes primarios para poder prosperar, es decir, los mismos derechos, libertades oportunidades básicos, así como los mismos medios de uso universal –como los ingresos y la riqueza–, todos los cuales reciben apoyo por parte de las mismas bases sociales del autorrespeto”⁶⁹.

La idea política del bien y de las necesidades de los ciudadanos dan forma a una construcción conceptual, que intenta establecer un puente entre las nociones de lo *justo* y lo *bueno*, dentro del marco de una relación complementaria que respete la inderogabilidad del carácter democrático del ciudadano en cuanto persona moral libre e igual. Rawls así, siguiendo a los contractualistas morales ilustrados entiende que el bien común de la estructura política y social debe ser la promoción y florecimiento de la libertad individual en el cultivo de las facultades morales de la razón. Antes de continuar, es preciso advertir que ésta idea en modo alguno participa del perfeccionismo moral, ya que nuestro autor estima que los fines de nuestra vida personal son escogidos libremente por cada individuo. Por consiguiente, el bien común de la sociedad consiste tan solo en asegurar a todos las condiciones universales y generales, que guarden correspondencia con la base de igualdad de los ciudadanos como seres de fines. De este modo, la preocupación consiste en vincular la organización social y política con la idea principal del respeto a la identidad pública del ciudadano en tanto persona moral libre e igual. Con justa razón, Rawls afirma lo siguiente:

“Cualquier concepción política viable de la justicia, que deba servir como base pública de justificación y de la que pueda razonablemente esperarse que será reconocida como tal por los ciudadanos, debe contemplar la vida humana y la satisfacción de las necesidades y propósitos humanos básicos como un bien en general, y admitir, por consiguiente, que el de racionalidad es un principio básico de organización política y social”⁷⁰.

De este modo, la idea política de bienes primarios establece un punto de vista público y común para armonizar las concepciones racionales del bien humano con las demandas de justicia propias de las necesidades generales y universales, que se comparten como ciudadanos democráticos. La sociedad bien ordenada, por una idea de justicia tributaria de los valores políticos de la razón pública, se sitúa en las antípodas de aquellas que plantean una solución *realista* basada en la desigualdad natural de talentos y habilidades, y desigualdad social entre los hombres, como patrón distributivo de los medios de desarrollo de la personalidad. La idea política de bienes primarios encarna una norma de equidad pública en la distribución de los medios para el desarrollo de la personalidad moral. Bastando únicamente considerar el hecho objetivo de la posesión de las dos facultades morales, en tanto potencias de la razón. Así pues, la noción de bienes primarios esta encaminada a lo que es el objetivo último de la sociedad bien ordenada por la razón pública: asegurar las

⁶⁹ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 213-214.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 210.

bases sociales del respeto propio y mutuo de ciudadanos, que asumen su base de igualdad democrática. En efecto, el acceso a los medios universales y generales para el desarrollo de las facultades morales de la razón, no debe estar sometido a los condicionamientos moralmente arbitrarios de las desigualdades naturales y sociales entre los hombres. Sino únicamente a la *potencia humana* producto de la posesión común de las facultades de la razón. Así dicho, las dotaciones innatas o el estatus socio-económico aventajado, no son argumentos válidos para plantear exigencias desigualitarias en la distribución de los bienes primarios, incluidos los derechos y libertades básicos. Por lo demás, el criterio de la potencialidad de las facultades morales guarda mayor congruencia con el estatus políticamente autónomo del ciudadano democrático libre e igual. Pues las diferencias particulares en el ejercicio de las facultades morales entre los ciudadanos, solo son distinguibles tras el desarrollo y adiestramiento al interior de la sociedad. Es por ello que, con justa razón se apunta lo siguiente:

“Antes bien, la estructura básica está pensada para incluir las necesarias instituciones de la justicia de trasfondo, de tal forma que los ciudadanos dispongan de medios generales de uso universal para cultivar y educar sus capacidades básicas, y tengan una oportunidad equitativa de hacer buen uso de ellas, siempre que sus capacidades caigan dentro del espectro normal de capacidades. Es cosa de los ciudadanos como personas libres e iguales, seguros en sus derechos y libertades básicos y capaces de hacerse cargo de su propia vida aprovechar las oportunidades equitativas garantizadas en condiciones de equidad”⁷¹.

De este modo pues, entre las capacidades y necesidades básicas en tanto ciudadanos libres e iguales, y la idea política de bienes primarios, subyace la noción de responsabilidad individual en la promoción de los fines particulares. Las únicas diferencias entre los ciudadanos, por tanto, que son moralmente válidas son aquellas atribuibles a su propia responsabilidad con respecto a las consecuencias de su toma de sus decisiones. Todo siempre dentro de un marco escrupuloso de justicia de trasfondo en la distribución de los bienes primarios⁷². Esto supone para una sociedad bien ordenada incluir una garantía universal de igualdad, especialmente en el espectro crítico de las condiciones socio-económicas de origen, a fin de morigerar en la mayor

⁷¹ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 226.

⁷² Rawls, solamente condena las desigualdades que son producto de las circunstancias azarosas de la lotería sea de la naturaleza o social. Así como, las consecuencias involuntarias desventajosas de la suerte (accidentes, enfermedades, etc.). En efecto, nuestro autor considera que nadie merece su *habilidades y talentos naturales*, porque solamente le han sido dadas por la naturaleza. Al igual, ocurre con la *posición social* inicial que los individuos ocupan al ingresar a la sociedad por el hecho del nacimiento. En ambos casos, ni la lotería natural ni social puede alterar el patrón de distribución de los bienes primarios de los ciudadanos, porque ambos son *moralmente arbitrarios*, dado que nadie antes del nacimiento tiene una identidad que justifique un mérito moral mayor que el resto (Vid., Rawls, John, *Teoría de la justicia*, ob., cit., pp. 20-21). Así, Rawls estima que solamente son *moralmente aceptables* las diferencias que sean resultado de la responsabilidad de los ciudadanos, previa base de igualdad de bienes primarios. Se trata de lo que llama la *división social de las responsabilidades*: “La sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, aceptan la responsabilidad de mantener la igualdad de libertades básicas, y la igualdad equitativa de oportunidades, así como la responsabilidad de llegar a un reparto equitativo de los bienes primarios [...] mientras que los ciudadanos, en cuanto individuos, o en cuanto asociaciones, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus objetivos y sus aspiraciones en razón de sus medios de uso universal” (Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 223).

extensión posible los efectos desfavorables, que ejercen las desigualdades de los estatus sociales, en el cultivo y ejercicio de las facultades morales. De otro modo, la distribución de las oportunidades vitales según criterios de mérito servirá tan solo para enmascarar la reproducción endogámica e injusta de los mejores situados en las estructuras de poder político y socio-económico, frente a los menos aventajados.

Junto con lo anterior, la concurrencia de una justificación moral que puedan invocar, para sí, los ciudadanos que consiguen adiestrar en mejor forma sus capacidades en el marco de instituciones justas, tampoco les legitima para concentrar, para sí, una mayor cantidad de bienes primarios, aún cuando sea a consecuencia de su mayor excelencia. Pues siguen vinculados al deber de contribuir a la posición de los menos aventajados de la sociedad, sea porque sus dotaciones innatas son consecuencia del azar de la naturaleza, o porque el esfuerzo no es una acción desvinculada del contexto social. Siendo eso así, los mejores situados de una u otra forma, permanecen vinculados al deber de contribución necesario para mantener la justicia de trasfondo, que permita a los menos aventajados ser miembros activos y cooperativos del sistema político y social: *principio aristotélico*. Así dicho, la posición de los aventajados dentro del marco de instituciones justas, solo les legitima para la adquisición de mayores bienes primarios: en concreto ingreso y riqueza. Pero siempre dentro de los límites del deber de conservar las bases sociales del respeto propio y mutuo como ciudadanos, y del principio regulativo de las desigualdades sociales y económicas según será objeto de análisis. Por tanto, el estatus social ni deroga ni disminuye el carácter de los menos aventajados como ciudadanos democráticos libres e iguales, de personas morales libres e iguales.

Conforme a todo lo expuesto, los bienes primarios son el presupuesto fundamental para la constitución política y social sobre la base de una relación armónica y complementaria entre lo justo y lo bueno. Que, además, promueve el cultivo y, también, distribución igualitaria y equivalente del bien primario denominado bases sociales del respeto propio y mutuo entre los ciudadanos. Sin ellas, es prácticamente imposible que germine una idea pública de justicia, que sea idónea para generar y desarrollar vínculos y lazos de amistad cívica, como material aglutinante de la unión social. Así pues, la idea política del bien supone, por tanto, el rechazo de aquella concepción de libertad equiparada a mero vehículo del arbitrio irrestricto de preferencias, gustos y deseos, que son formulados como exigencias particulares de las concepciones de bien racional. Los bienes primarios, sea dicho, expresan el respeto al derecho moral universal y general al desarrollo de la personalidad humana, el que es inderogable frente a pretensiones maximalistas de tipo utilitario, o de las imposiciones propias de concepciones de perfeccionismo moral. Se aprecia en este punto la influencia de Locke, en concreto respecto a la interpretación del principio fundamental de justicia de la Ley de la razón, que prescribe para la comunidad humana un orden restrictivo y protector. En el primero -según se recordará- Locke defiende un espacio amplio de autonomía individual para definir la gama de intereses personales de vida buena; en tanto que el segundo impone deberes de justicia a los hombres en cumplimiento del deber fundamental de respetar y proteger la humanidad propia y ajena. La digresión

entre orden protector y restrictivo, Rawls la sustituye por la división de responsabilidades entre sociedad e individuo:

“La sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, aceptan la responsabilidad de mantener la igualdad de oportunidades, así como la responsabilidad de llegar a un reparto equitativo de los bienes primarios para todos en ese marco; mientras que los ciudadanos, en cuanto individuos, o en cuanto miembros de asociaciones, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus objetivos y sus aspiraciones en razón de los medios de uso universal que les quepa esperar dada su situación presente y previsiblemente venidera [...] La única restricción que se pone a los planes de vida es que sean compatibles con los principios públicos de justicia, y que sólo valgan las exigencias relativas a determinadas cosas (bienes primarios) siempre y cuando sean realizadas por vías bien definidas por aquellos principios”⁷³.

- Índice igualitario de bienes primarios, o de capacidades básicas: la objeción de Amartya Sen y Martha Nussbaum.

En razón de todo lo expuesto, cuesta entender las críticas que califican la insuficiencia del índice de bienes primarios para asegurar las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos. Amartya Sen⁷⁴ y Martha Nussbaum⁷⁵ consideran errónea la aproximación de Rawls. En su opinión, las ventajas que un ciudadano puede obtener de los derechos y libertades depende de sus capacidades para transformar el índice de bienes primarios en ventajas útiles. De este modo pues, estiman que Rawls falla en no apreciar que las ventajas son consecuencia de la relación entre bienes y capacidades básicas. Asimismo, hacen hincapié en que las capacidades básicas de los individuos no es idéntica en todos los seres humanos, sino son diversas según cuales sean las condiciones y circunstancias particulares que les afecten. Por tanto, las necesidades de los ciudadanos son sensibles a la disimilitud de los seres humanos entre sí y, en consecuencia, también debe serlo su base de igualdad en capacidades básicas. Estiman así, que no es equitativo asignar a todos los ciudadanos un mismo índice de bienes primarios. La falta de equidad se apreciaría, principalmente, en dos casos fundamentales que dicen relación con la afectación de las capacidades básicas de los ciudadanos para transformar en ventajas los bienes primarios. El primero concierne a las necesidades de asistencia médica de ciudadanos, que temporalmente no pueden ejercer sus capacidades básicas, o permanentemente están afectados a discapacidades que les afectan parcialmente en su base de igualdad en el ejercicio de las capacidades básicas; y el otro caso apunta a los ciudadanos severamente discapacitados para ejercer sus capacidades básicas y, por tanto, nunca podrán ser miembros socialmente cooperativos.

En primer lugar, es preciso señalar que Rawls sí considera la relación entre capacidades básicas y bienes primarios, en cuanto personas libres e iguales en virtud de la posesión, al menos, en el grado mínimo de las dos facultades morales. De hecho, los bienes primarios son indispensables para

⁷³ Rawls, John, *Liberalismo Político*, ob., cit., p. 223.

⁷⁴ Vid., Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (US), 2009, pp. 225-317.

⁷⁵ Vid., Nussbaum, Martha, *Las Fronteras de la Justicia*, traducción Ramón Vilà Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VIII), Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007, pp.82-102 y 107-225.

que los ciudadanos puedan ejercer las facultades de la razón, y, con ello mantener su estatus de personas libres e iguales, y de miembros cooperativos de la sociedad. Junto con lo anterior, Rawls reconoce la importancia subrayada por Amartya Sen con respecto a las diferencias en las capacidades de la gente para aprovecharse de los bienes primarios con el propósito de conseguir sus fines. “Arrow y Sen llevan sin duda razón en alguno de éstos casos, en los que asignar el mismo índice a todo el mundo resultaría inequitativo”⁷⁶. Sin embargo, la diferencia de enfoque estriba en que para Rawls los dos casos fundamentales citados, solamente pueden ser abordados una vez que han sido seleccionados los principios de justicia, es decir, en la etapa legislativa. La razón general responde a que, tan solo, en dicha etapa es cuando las partes representantes de los ciudadanos cuentan con información más detallada respecto a la “incidencia de las diversas enfermedades y su gravedad, de la frecuencia de accidentes y sus causas, y de otras muchas cosas”⁷⁷ como la cantidad de recursos públicos disponibles para ordenar los objetivos prioritarios. Por lo demás, Rawls arguye que la relación entre capacidades básicas y bienes primarios se aborda legislativamente a propósito de la regulación de las desigualdades sociales y económicas que afectan al *valor de las libertades básicas*, esto es, las ventajas que los ciudadanos pueden obtener de su ejercicio efectivo e inteligente como miembros cooperativos de la sociedad. Siendo eso así, la consideración en el segundo principio de justicia⁷⁸ de la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia contribuyen a la corrección dinámica del criterio de equidad público distributivo de los bienes primarios, manteniendo una justicia de trasfondo que atienda a las condicionantes apuntadas por Sen y Nussbaum.

Sin embargo, el caso de los ciudadanos severamente discapacitados apunta a una crítica a la base fundamental de la concepción de justicia social de Rawls. Según se ha explicado, Rawls entiende que los principios que organizan las instituciones del sistema político y social deben expresar el carácter cooperativo de la sociedad. Asimismo, el carácter cooperativo involucra la reciprocidad en el tratamiento entre los miembros del sistema, lo que demanda el derecho a participar en una distribución *equitativa* de las ventajas socialmente producidas. De este modo pues, la idea de justicia social descansa en el criterio de reciprocidad propio del carácter cooperativo de la sociedad, lo que supone individuos plenamente capaces para participar en la producción de las ventajas sociales. Dicho lo cual, Rawls excluiría de las partes que concurren a la selección de los principios de justicia a los discapacitados severamente en sus capacidades básicas y que, por tanto, nunca serán miembros cooperativos de la sociedad. Dichos ciudadanos quedarían en una

⁷⁶ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 216.

⁷⁷ Rawls, John, *Justicia como Equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 229.

⁷⁸ Norman Daniels defiende la flexibilidad del índice de los bienes primarios de Rawls frente a las críticas sobre su insensibilidad respecto a la relación entre capacidades y bienes. Según el autor, la flexibilidad del índice se exhibe en la aplicación del principio de igualdad equitativa de oportunidades. La igualdad equitativa de oportunidades de la primera parte del segundo principio de justicia, según será comentado, Rawls la caracteriza como igualdad democrática. Su carácter democrático admite su extensión a condiciones materiales, tan relevantes, como incluir el estatus de salud dentro de la noción de oportunidad, lo que hace que exista mayor convergencia entre las posiciones de Sen y Rawls (Vid., Daniels, Norman, “Rawl’s Complex Egalitarianism”, *Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003, pp. 256-263).

situación incluso peor, que la de los denominados *menos aventajados* del principio de diferencia: los trabajadores que obtienen el menor ingreso económico. La crítica, sin embargo, yerra el blanco porque Rawls sí considera el caso de los severamente discapacitados, pero sostiene que debe ser abordado conforme a principios distintos de la justicia política, y en el marco de la etapa legislativa.

La razón de posponer para el proceso legislativo los problemas de justicia de los severamente discapacitados, no se debe cómo señala Nussbaum a que sus problemas sean de menor importancia, o solamente merezcan la caridad de los ciudadanos. Por el contrario, se trata de una cuestión de prioridad relativa a la construcción ordenada de las bases de justicia social de las instituciones fundamentales de la estructura básica de la sociedad. Rawls entiende que es necesario tratar el caso ideal sobre cuáles son los principios más apropiados para organizar la justicia distributiva de la cooperación entre personas libres e iguales, que lo hacen en base a la reciprocidad. De este modo pues, el primer asunto de justicia corresponde al diseño de las instituciones de la estructura básica de la sociedad —esencias constitucionales, poderes y procedimientos políticos de gobierno, el sistema económico de producción, mercados, y la institución de la propiedad— conforme a una justicia de trasfondo. Una vez resuelto este asunto básico de justicia social, recién puede la sociedad afrontar problemas más concretos sobre necesidades especiales de ciudadanos impedidos de participar cooperativamente en la sociedad. Pues como bien apunta Samuel Freeman:

“Estas instituciones sociales básicas son indispensables para que una sociedad compleja pueda funcionar, adaptarse a las circunstancias cambiantes, reproducirse, y prolongarse en el tiempo de una generación a otra. Desde esta perspectiva, las instituciones de justicia remedial y agencias para los discapacitados [...] a pesar del efecto profundo en sus vidas no son instituciones básicas. Es en el marco de las instituciones de la estructura básica de la sociedad donde éstas y otras instituciones sociales se dedican a sus objetivos y se presentan otros problemas de justicia, como el de los discapacitados”⁷⁹.

Son problemas de justicia que deben ser dilucidados según principios de justicia remedial, pues éstos corresponden a los deberes naturales de asistencia y ayuda mutua que todos los hombres se deben en virtud de su humanidad⁸⁰. Son deberes naturales positivos que se tienen con respecto al

⁷⁹ Freeman, Samuel, “Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism”, ob., cit., pp. 413-414. También, cuestiona el criterio de la igualdad en las capacidades básicas como índice de comparación intersubjetivo para resolver los asuntos de justicia básica. Su aplicación para el diseño de las instituciones sociales básicas exhibe su inconsistencia para asegurar una justicia de trasfondo. El índice de las capacidades como base de comparación interpersonal es deficitario en asegurar bases sociales de respeto propio y mutuo de los ciudadanos. Pues, se hace extremadamente difícil realizar comparaciones intersubjetivas tanto para adoptar decisiones como para su medición. De este modo pues, es un criterio que invita a la desunión, desafección y resentimiento, ya que algunos sentirán que no han recibido su cuota justa de participación social. “Basar en el criterio de las capacidades a modo de base para la justicia distributiva, por tanto, socava la posibilidad de una justificación pública del ejercicio del poder político entre ciudadanos libres e iguales, y genera problemas de inestabilidad o falta de apoyo de los ciudadanos a instituciones justas” (Freeman, Samuel, “Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism”, ob., cit., p. 419).

⁸⁰ Vid., Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 115.

resto de los miembros, con prescindencia de los conceptos de cooperación social, y del acuerdo social. En este orden de ideas, los deberes naturales se expresan en los derechos humanos básicos, pues su carácter incluye una exigencia moral incondicionada a si se poseen o no la plenitud de las facultades morales de la razón. Por lo tanto, no es acertada la crítica de Nussbaum en cuanto que la teoría de la justicia de Rawls es insensible con respecto al caso de los severamente discapacitados, ni tampoco su tratamiento legislativo implica una minusvaloración del problema de justicia involucrado. Sino que la postergación a la etapa legislativa responde al papel que Rawls asigna a los principios de justicia política, esto es, diseñar una justicia de trasfondo para las instituciones de la estructura básica de la sociedad. Sin ese primer paso, no es posible afrontar debidamente el resto de los asuntos de justicia dentro de la sociedad. Esta digresión entre derechos humanos básicos (deberes naturales) y derechos a iguales libertades básicas (deberes de justicia social) aparece, nuevamente, en la selección de los principios del *Derecho de Gentes* según será comentado más adelante.

V.- El constructivismo político: marco de la razón pública del pueblo democrático.

El ideal político de ciudadano democrático hunde sus raíces en la conjugación de los valores libertad e igualdad del estatus de persona moral. Asimismo, Rawls reconoce la premisa de Rousseau en cuanto que el hombre solamente en sociedad encuentra las condiciones para experimentar y desarrollar su identidad pública y común: la personalidad moral. De este modo pues, nuestro autor –según se adelantó en el epígrafe introductorio- presenta al sistema social como un hecho fijo e inamovible en el ciclo de vida completo de los individuos, que ejerce una influencia decisiva en sus perspectivas de libertad e igualdad como seres de fines. No existe, por tanto, en los hombres la libertad para decidir, si forman o no parte de lo que denomina la estructura básica de la sociedad. Los individuos se ven abocados a convenir términos y condiciones de cooperación, que sean equitativos para todos. La demanda de equidad en la configuración del sistema social significa, de una parte que las ventajas producto de la colaboración social deben ser distribuidas de acuerdo al criterio de reciprocidad, nacido de la base de igualdad en tanto personas morales libres e iguales. Esto significa que la *bendición de este nuevo estado* – parafraseando a Rousseau⁸¹ – debe expresarse en un tratamiento justo por parte de las instituciones políticas, económicas y sociales que configuran la estructura básica de la sociedad. De otra parte, la demanda de equidad en la cooperación social incluye la exigencia de que los términos y condiciones de la asociación política sean fuente de bases sociales del respeto propio y mutuo entre ciudadanos que asumen su identidad democrática. El acuerdo político forja la unión social en el fin público de asegurar para todos el carácter libre e igual como ciudadano democrático y, por ende, de persona moral. De este modo pues, la exigencia de equidad en la constitución del sistema de cooperación político y social involucra la noción de *carencia de autoridad* entre ciudadanos que se consideran libres e iguales. Ningún ciudadano puede apelar, por tanto, en el *foro público* a una mayor participación en su cuota a las

⁸¹ Véase, *Del Contrato Social*, Libro I, Capítulo VIII “Del estado civil”. Párrafo de interés transcrito en páginas 105-106 del capítulo primero como nota de pié de página número 232.

ventajas sociales, en aras solo a su convicción particular y singular de poseer un mayor valor y autoridad sobre sus conciudadanos:

“[La equidad surge cuando] personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas reglas que definen esa actividad y que determinan las respectivas cuotas en los beneficios y cargas”⁸².

El ideal político de ciudadano democrático incluye, por tanto, la idea de carencia natural de autoridad de unos sobre otros. Siendo eso así, la equidad en la cooperación político y social implica el consentimiento moral de los ciudadanos sobre una idea de justicia que sea pública. De este modo, la equidad aparece vinculada a la exigencia de autonomía política en el debate y selección de los valores y principios de justicia social. “De otro modo, sus relaciones parecerán fundadas en alguna medida en la fuerza”⁸³. Así dicho, el criterio de reciprocidad es el centro de gravedad de la razón práctica que ordena el sistema social desde una perspectiva de autonomía política. La interrelación entre la identidad pública del ciudadano –persona moral libre e igual- y la correlativa exigencia de equidad, en los términos de la cooperación social, conlleva la exigencia de publicidad de la razón política. Dicho así, la publicidad implica el acuerdo político sobre un marco común de criterios y valores para examinar y evaluar la validez moral de los argumentos apelados en el tratamiento de los asuntos básicos de justicia social. La validez moral de los argumentos en el dominio político esta condicionada a que sean congruentes con el propósito de asegurar la reciprocidad en los términos de la cooperación social. Asimismo, la reciprocidad significa que la equidad en la cooperación social conlleva establecer bases sociales, que aseguren y conserven el respeto y valor de los ciudadanos como personas morales libres e iguales.

De acuerdo con lo anterior, la demanda de equidad en la cooperación del sistema social involucra una exigencia de justicia sustantiva de garantizar la libertad e igualdad para todos los ciudadanos. Siendo eso así, la mantención de bases sociales de respeto propio y mutuo de los ciudadanos condiciona la vertebración de la sociedad conforme a razones políticas que sean públicas. La publicidad alude al acuerdo de los ciudadanos en torno a valores políticos, que definan una base común de entendimiento para la discusión racional y razonable sobre cuáles serían los principios, más razonables, para regular la equidad de la cooperación política y social. Así, la publicidad de la razón política permite a los ciudadanos contrastar las diversas proposiciones políticas, con un marco de argumentos de trasfondo, que expresan el interés público de un punto de vista común. Así pues, la razón pública “es el termino bajo el que Rawls acoge las limitaciones que deberían aceptar personas razonables, que, como ciudadanos de una sociedad democrática, se embarcan en discusiones públicas relativas a la justificación de las normas y las instituciones comunes. Respetar la razón pública exige disciplinar el discurso político aceptando restricciones a las razones que podemos alegarnos públicamente unos a

⁸² Rawls, John, “Justicia como Equidad”, *Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ob.,cit., p. 90.

⁸³ Ídem.

otros”⁸⁴. Siendo los valores políticos de la razón pública, los que limitan el espectro moralmente admisible de los argumentos, que los ciudadanos se pueden ofrecer unos a otros para fundamentar la idea pública de justicia, que ha de fundar sus instituciones sociales.

En efecto, dado que los valores políticos guardan relación con las ideas básicas de ciudadano democrático, y de sociedad como sistema equitativo de cooperación, su apertura interpretativa está limitada por el respeto de la exigencia de equidad del criterio de reciprocidad ínsito a los valores de la razón pública⁸⁵. Los valores políticos de la razón pública, por tanto, imprimen un rasgo especial al carácter democrático de la sociedad: *es una comunidad política de ciudadanos iguales*. La igualdad se expresa en la unión social entorno a una idea de justicia que es pública –no adscrita a una doctrina sobre la verdad completa ni a intereses parciales y divisivos- cuyo objetivo final común y prioritario es brindar, a los ciudadanos, en los asuntos de justicia básica –distribución de los bienes primarios- un tratamiento acorde con el criterio de reciprocidad, y no al correspondiente a la ventaja mutua del contrato mercantil. La unión social, por tanto, se basa en un *consenso moral mínimo* basado en un objetivo político básico y con primacía suprema sobre la multiplicidad de intereses singulares, parciales y divisivos que nutren a las, también, plurales concepciones del bien humano. De este modo pues, los valores de la razón pública expresan el deseo de los ciudadanos de “prestar apoyo a instituciones justas y de ser consiguientemente justos los unos con los otros” y, con ello, “el tipo de persona que anhelan ser”⁸⁶. Por lo tanto, los ciudadanos democráticos conciben la justicia como un acuerdo basado en argumentos, que pueden ser estimados por los demás como razonables, porque buscan conservar su estatus de personas morales libres e iguales.

El carácter democrático de la sociedad depende, así, de la organización de sus instituciones fundamentales conforme a una idea de justicia, que pueda ser apreciada por los ciudadanos como una expresión legítima de los valores políticos de la razón pública. Es por ello que, Rawls afirma que “la razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía”⁸⁷. La razón pública, de ese modo, consiste en la “razón de los ciudadanos democráticos en su capacidad únicamente como *ciudadanos*, y no en relación

⁸⁴ Ángel Rodilla, Miguel, “Epílogo: Doce años más”, en *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus Críticos*, Chandran Kukathas y Philip Pettit, traducción y epílogo Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2004, p. 181.

⁸⁵ Rawls, afirma que el contenido de la razón pública comprende una familia de concepciones políticas de justicia, y no exclusivamente la *justicia como equidad*. La característica común que limita la extensión de la apertura es el *criterio de reciprocidad* aplicado a ciudadanos libres e iguales, que se tienen como razonables y racionales. Así, las tres características comunes de las concepciones razonables de justicia son: “Primero, una lista de ciertos derechos, libertades y oportunidades fundamentales, como los que son familiares en los regímenes constitucionales. Segundo, el otorgamiento de prioridad a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas. Y tercero, medidas que aseguren medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades” (Rawls, John, *Derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, traducción Hernando Valencia Villa, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, p. 165).

⁸⁶ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 236.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 247.

con ningún otro estatus o posición social”⁸⁸. Lo anterior significa que, la idea política de ciudadanos democráticos libres e iguales es la única que puede formar y prestar sostén a una base pública de razonamiento sobre los principios de justicia. Pues los valores libertad e igualdad de la personalidad moral, dicen relación con el interés universal y general de ejercer y desarrollar las facultades morales de la razón y, por tanto, el interés de experimentar la conciencia y significado de su identidad pública y común de ciudadano democrático. Son los únicos intereses que pueden convertirse en máximas universales y generales en el marco de un procedimiento de razonamiento práctico. El resto de intereses que integran las concepciones de bien racional de los ciudadanos son singulares, parciales y divisivas, están vinculados a las ventajas o desventajas –según sea el caso- adscritas a la posición de partida que ocupan al interior de la sociedad y que, la mayoría de las veces, concurren competitivamente entre sí. En cierto modo, la premisa de Rawls descansa sobre aquella otra idea de Rousseau, que cifra en la *constitución originaria* del hombre –libre de las distorsiones de los estatus sociales- la existencia de una moralidad básica, a partir de la cual se pueden construir una idea política de justicia: la *voluntad general*.

Rawls así, parte del supuesto de que el concepto político de ciudadano democrático contiene la *potencialidad suficiente* para inferir valores políticos-independientes de las diversas doctrinas comprensivas- que sirvan de material para la formación de un marco intelectual público de razones políticas objetivas⁸⁹. “Los ciudadanos democráticos poseen determinados intereses fundamentales [intereses de orden superior de las facultades morales] que les suministran razones en tanto ciudadanos, y, a la vez, establece una base para la razón pública”⁹⁰. Es por ello que, los ciudadanos democráticos –a pesar de encontrarse divididos por la adhesión a distintas doctrinas comprensivas de lo bueno y lo justo- son capaces de constituir un punto de vista común para abordar y resolver las cuestiones morales concernientes al dominio de lo político. Es importante insistir que, el carácter común de las razones políticas no depende del hecho contingente concretado en el consenso concreto de una sociedad, por ejemplo en una determinada doctrina comprensiva⁹¹. Sino que el carácter público para una base objetiva de razones políticas, nace del

⁸⁸ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 222.

⁸⁹ Rawls no enumera taxativamente los valores políticos de la razón pública. Sin embargo, sí es posible recoger en distintos pasajes de su obra menciones de ellos. Así por ejemplo, son valores políticos que responden a los intereses superiores de los ciudadanos democráticos en su capacidad como ciudadanos libres e iguales: Libertad e igualdad de los ciudadanos; oportunidades equitativas y otros bienes primarios; justicia y bienestar general; la defensa común; salud pública y otros bienes públicos; la seguridad de las personas y de su propiedad; distribución equitativa del ingreso, riqueza e impuestos; eficacia y eficiencia económica; respeto a la vida humana; el papel de la familia en mantener la reproducción de una sociedad justa en el tiempo, etc.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 222.

⁹¹ Freeman a modo ejemplar dice: “incluso asumiendo que todos los miembros de un estado islámico, por ejemplo Arabia Saudita, acepten la religión musulmana y apelen a las razones religiosas en las deliberaciones y discusiones de leyes, esto no hace al Islam parte de la razón pública” (Freeman, Samuel, ob., cit., p. 20). De hecho, el mismo defecto reconoce Rawls que padece su Teoría de la Justicia, al asumir que todos los miembros de la sociedad de la *justicia como equidad*, abrazarían la concepción de autonomía moral kantiana como base de justificación.

carácter universal y general de los intereses de orden superior del concepto político de ciudadano democrático. Estos intereses no están relacionados con la demanda competitiva de preferencias particulares, que son parte de la hipótesis intelectual del conflicto en el estado de sociedad. Los intereses superiores de las facultades morales son hechos puros de la razón –argumento kantiano– y, por ende, son idóneos para aportar la base de objetividad para la idea de razón pública. Siendo eso así, es incompatible con la sociedad democrática, y, por tanto, con la razón pública que “los ciudadanos [en cuestiones de justicia básica] anuncien a los demás cuáles son las conclusiones a las que han arribado, a partir de sus propios principios fundamentales y, luego, resolver las diferencias mediante negociación o voto mayoritario”⁹². El carácter común del punto de vista de la razón pública condiciona la validez de los acuerdos políticos a la conservación de las condiciones políticas y sociales, que aseguran la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos.

Es importante señalar, que entre los valores políticos de la razón pública se encuentran aquellos que involucran el reconocimiento sobre modos de razonamiento y criterios de indagación, que sean también públicos. Lo anterior significa, que la exigencia de equidad ínsita en la idea pública de justicia debe ser fruto de la aplicación de los principios de la razón práctica. Pues, solo estos son susceptibles de ser comprendidos y aceptados mutuamente por ciudadanos libres e iguales. De este modo, Rawls considera que el acuerdo político sobre cuál debe ser la idea pública de justicia es manifestación del uso de la razón práctica, en conjunción con los valores políticos sustantivos propios de la idea de ciudadano democrático libre e igual, y de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación social:

“[Son] principios de razonamiento y reglas de evidencia, a la luz de los cuales los ciudadanos pueden decidir si los principios sustantivos se aplican propiamente así como identificar las leyes y las políticas que mejor satisfacen esos principios sustantivos [...] También están incluidas aquí las virtudes públicas tales como la razonabilidad y la disposición a respetar el deber (moral) de la civilidad de las partes las cuales, como virtudes ciudadanos que son, contribuyen a que sea posible la discusión pública razonada de las cuestiones públicas”⁹³.

Así, la razón pública se enmarca dentro de un procedimiento de constructivismo político cuyo propósito es la autonomía política de los ciudadanos. Es un objetivo menos ambicioso y más realista que la autonomía moral del constructivismo kantiano de las formulaciones categóricas del imperativo. El constructivismo político busca establecer un marco intelectual público de criterios y valores, que sea idóneo para la formación de un orden de razones políticas objetivas⁹⁴, que permita ponderar la corrección y justicia de

⁹² Larmore, Charles, “Public Reason”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., p. 377.

⁹³ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 259.

⁹⁴ La objetividad de las razones es un elemento esencial, para cualquier actividad intelectual, sea en el ejercicio de la razón teórica, o de la razón práctica. Pues, supone el acuerdo respecto a un “marco intelectual público suficiente para que pueda aplicarse el concepto de juicio y para alcanzar conclusiones basadas en razones y en evidencia empírica después de discutir y tras la debida reflexión”. Los principios y criterios públicos definen un orden de razones que deben ponderar los agentes en el marco de la reflexión razonada sobre

los juicios políticos. Asimismo, tales razones políticas componen una parte importante del orden moral público, pero limitado exclusivamente al **dominio de lo político**. Según Rawls, sería posible mediante el uso de los principios de la razón práctica, las ideas políticas de ciudadano democrático y de sociedad como sistema equitativo de cooperación social, y aquella sobre el papel público desempeñado por la concepción política de justicia⁹⁵, construir criterios y valores que sirvan para deliberar con autonomía política los asuntos básicos de justicia. De este modo, la razón sí podría servir de fuente de un orden objetivo de razones políticas para que los ciudadanos, con autonomía política, deliberen sobre los asuntos de justicia social. En definitiva, la objetividad de las razones políticas concede autonomía política a los ciudadanos para tratar los asuntos básicos de justicia social

El constructivismo político sienta las bases del que sería el modo de razonamiento propio de ciudadanos democráticos libres e iguales, el que debe estar vinculado a un “marco de pensamiento y de juicio que aspire a convertirse en una base abierta y pública de justificación [política]”⁹⁶. La razón pública entendida, así, como base objetiva de razones políticas compartidas por ciudadanos libres e iguales, es la expresión por antonomasia de la *razón del pueblo democrático*. La vinculación entre razón pública con aquella del pueblo democrático estriba en que los presupuestos de origen del constructivismo político corresponden a *juicios morales considerados*, que son susceptibles de convertirse en máximas generales y universales. Por ejemplo, los criterios públicos de indagación concernientes a los principios de la razón práctica, apelan a una forma y modo de razonamiento, que es propio del individuo encaminado por el solo ejercicio de sus facultades morales de la razón. También, las razones políticas sustantivas -los valores políticos- corresponden a convicciones morales propias de individuos, que se conciben a sí mismos y en relación con los demás, como poseedores de un valor igualitario y equivalente. De este modo, las razones políticas objetivas edifican la base de autonomía política de los ciudadanos, porque se construyen a partir de intereses que no son divisivos ni parciales, es decir, expresan la voluntad unida y común del pueblo. Son intereses singulares y divisivos por ejemplo, los deseos de gloria, ambición, conquista, supremacía propio del *amor propio inflamado*, etc., todas razones privadas que solo sirven para fundar sociedades con sesgo autoritario y aristocrático. No sirven para justificar políticamente la organización de las instituciones básicas de la sociedad, pues se basan en razones políticamente heterónomas y, por tanto, carecen de la necesaria

la corrección y justicia de los juicios de la razón práctica. Este orden de razones público es objetivo porque corresponde al punto de vista que asumen personas racionales y razonables para arribar a acuerdos que sean justos y correctos. De guisa, no participan de la objetividad y publicidad, las razones ponderadas desde el punto de vista particular de un agente, no es posible dar por supuesto que “el que pensemos algo es justo o razonable, o el que un grupo lo piense, basta para convertirlo en justo o razonable”. Por tanto, el marco público y objetivo de razones para el ejercicio de la razón práctica en el dominio de lo político, significa que su orden de razones distingue entre el punto de vista del agente -particular- y el objetivo que adoptan en su conjunto agentes adecuadamente definidos como racionales y razonables (Vid., Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 141-147).

⁹⁵ Ibidem., p. 135.

⁹⁶ Ibidem., p. 146.

condición de publicidad⁹⁷. Tales intereses pueden formar parte de las concepciones particulares de bien humano, o vida buena. Siendo parte del mundo ético privado, pero no sirven para fundar las bases de autonomía política del orden moral público.

A pesar de la diferencia con respecto al alcance de los fines del constructivismo moral kantiano y el constructivismo político de Rawls, ambos coinciden en que “dadas unas condiciones razonablemente favorables, se entiende a sí misma [la filosofía] como la defensa de la posibilidad de un régimen democrático constitucional justo”⁹⁸. Sin embargo, el constructivismo político de Rawls aspira exclusivamente a justificar la posibilidad de construir para el *dominio de lo político*, una parte del orden moral que es independiente de la razón teórica y, también, de una parte de la razón práctica: las doctrinas morales sobre la verdad completa. La autonomía política conseguida mediante el constructivismo político es, así, un aspecto de la equidad propia de la cooperación social. Según se recordará, Rawls vincula la equidad a la carencia natural de autoridad entre los miembros. Precisamente, las ideas políticas de ciudadano democrático, sociedad democrática, y los principios de la razón práctica consiguen ese objetivo y expresan dicha característica. En efecto, la autonomía política requiere de los ciudadanos, que en el dominio de lo político actúen conforme a razones susceptibles de ser estimadas, por todos, como razonables porque se ajustan a los criterios y valores de la razón pública, esto es, de aquella que apela exclusivamente a los intereses de orden superior como ciudadanos democráticos. De modo que, el corolario de la autonomía política es el *principio de legitimidad liberal-democrático*, según el cual, las decisiones políticas deben estar apoyadas en un balance razonable a partir de los criterios y valores de la razón pública, a objeto de que sea susceptible de ser estimado como una expresión de la autonomía política (moral) de los ciudadanos. En este orden de ideas, la razón pública recuerda a la voluntad general de Rousseau, entendida como autonomía moral:

“Análogamente, Rawls diría que somos políticamente autónomos en la medida que actuemos mediante leyes que surgen de la deliberación democrática conforme al bien común insito en las bases de razones públicas bajo condiciones de participación en igualdad política de derechos”⁹⁹.

Por lo tanto, el corolario del constructivismo político es la *autonomía política* de los ciudadanos que, a su vez, es fundamento del principio de

⁹⁷ La publicidad del orden de razones políticas entre ciudadanos libres e iguales guarda relación con la exigencia del criterio moral de reciprocidad. Si la base del constructivismo político es la persona racional y razonable, ello supone el reconocimiento del valor moral igualitario y equivalente entre los ciudadanos. Por consiguiente sería incompatible con la publicidad que, los ciudadanos promuevan argumentos basados exclusivamente en puntos de vista particulares, desconociendo la máxima general y universal: del valor equivalente de los ciudadanos democráticos como personas morales libres e iguales. Dicho lo anterior, Rawls entiende que el criterio de reciprocidad: “Exige que cuando esos términos [de cooperación] se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior (Rawls, John, *Derecho de Gentes* y *Una revisión de la idea de razón pública*, ob., cit., p. 161).

⁹⁸ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 132.

⁹⁹ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 401.

legitimidad democrático-liberal. Ambos son rasgos de identidad de la sociedad democrática que la distinguen de los otros tipos de sociedades políticas: las autoritarias y aristocráticas. Los regímenes autoritarios y aristocráticos invocan argumentos *políticamente heterónomos* para anular la igualdad de los ciudadanos como personas morales. A su vez, la heteronomía política de tales razones necesita del uso opresivo de la fuerza para servir a la función de sostén del edificio político y social. Por contrario, la autonomía política requiere que los “ciudadanos democráticos *legislen* principios para sí mismos, lo que significa que deben ser capaces, en tanto ciudadanos razonables, de entender los principios liberales de justicia como otorgados a y por sí mismos en virtud de sus capacidades como ciudadanos libres e iguales y, apoyan y actúan según estos principios movidos por un sentido de la justicia”¹⁰⁰. Asimismo, la autonomía política de los ciudadanos es base del principio legitimidad democrático-liberal. De lo contrario, el poder político sería manifestación opresiva de fuerza, que vulnera la autonomía política de ciudadanos libres e iguales. En suma, la autonomía política expresa el requisito moral del *consentimiento político*¹⁰¹, en tanto *condición sine qua non* para el ejercicio legítimo del poder, en cada una de sus etapas normativas: constituyente, legislativa, y judicial.

Dicho lo anterior, la autonomía política y el principio de legitimidad democrático-liberal son bazas de la razón pública para resolver los asuntos básicos de justicia social nacidas del ingreso involuntario del hombre en la estructura social. Siendo eso así, la base pública y común de razones políticas objetivas tiene por objeto corregir la organización del sistema social según los resultados de la *lotería natural y social*. La estructura social resultante del azar define posiciones de partida que son moralmente arbitrarias porque vulneran la autonomía política de los ciudadanos y, por ende, es un orden ilegítimo. El constructivismo político y la razón pública sienta, así, la premisa de que la regulación de los elementos que inciden en el carácter equitativo del sistema social dependen de la deliberación democrática de los ciudadanos. De este modo, la garantía de la base social de respeto propio y mutuo –rasgo de la

¹⁰⁰ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract*, ob., cit., p. 234. La razón pública pivota sobre la idea fundamental de la autonomía política, que a su turno es la base moral pública del estatus político de ciudadano democrático libre e igual. Del mismo modo, los valores políticos de la razón pública definen contexto moral intelectual encaminado a garantizar, en el curso del procedimiento de razonamiento práctico en el dominio de lo político, la protección de las bases sociales del respeto propio y recíproco, indispensables para asegurar los valores de libertad e igualdad de la ciudadanía democrática. Asimismo, los valores políticos de la razón pública proporcionan a los ciudadanos las coordenadas para situarse, en el procedimiento de razonamiento práctico, dentro del punto de vista común de ciudadano democrático, y, de ese modo, asumir su condición de *legisladores ideales*, la que es base angular de las instituciones de una democracia deliberativa, en donde los ciudadanos se preguntan críticamente, “cuáles serían las leyes, sustentadas por razones que satisfagan el criterio de reciprocidad, que en su opinión sería más razonable aprobar” (Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob., cit., p. 160).

¹⁰¹ De este modo, para Rawls la concreción del principio de legitimidad en una constitución política, lo es de la autonomía política de los ciudadanos democráticos. Es por ello que, dice que el ejercicio del poder es legítimo: “Sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de los principios e ideales admisibles para su común razón humana” (Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 168-169).

sociedad democrática- requiere el reconocimiento recíproco de los ciudadanos de su igual derecho a participar en la discusión de los asuntos básicos de justicia social. Dicho así, Rawls coincide con la premisa principal del *contrato social* de Rousseau: la igualdad política es la igualdad de orden superior para establecer una concepción pública y razonable de justicia. Es por ello, acertada la caracterización de la sociedad democrática por Joshua Cohen, quien considera sus rasgos característicos en unión a los valores políticos de la razón pública:

“Primero, debe ser asumido que cada miembro tiene el derecho de ser tratado con el mismo respeto y consideración (y, en consecuencia, ha de ser titular de idénticos derechos básicos) con prescindencia de la posición social; en contraste a una sociedad aristocrática que demanda respeto y consideración igual (y derechos equivalentes) al interior de los respectivos estatus sociales pero respeto y consideración diferenciales entre los distintos estatus. Segundo, la base de la igualdad radica, en concreto, en la capacidad del sentido de justicia: se debe justicia igual a todos aquellos que tienen en un grado mínimo una capacidad suficiente para comprender las razones relativas a la necesidad de una cooperación social equitativa y mutuamente ventajosa, y de ajustar su conducta a dichos términos. Así dicho, la base de la igualdad no descansa en una capacidad de autonomía, ni en una facultad moral genérica, sino que en la capacidad para entender las exigencias de la justicia que proporcionan los estándares principales para la vida pública. Por tanto, una sociedad democrática es una sociedad de iguales porque en la cultura política se le reconoce a sus miembros la posesión de dicha facultad moral”¹⁰².

La igualdad política expresa, por tanto, el reconocimiento de la capacidad universal y general de los ciudadanos para proponer y comprender las razones públicas orientadas a la ordenación de las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia. Asimismo, la igualdad política de los ciudadanos esta vinculada con la exigencia de equidad en la distribución de los bienes primarios. El resultado del proceso democrático, por tanto, será ilegítimo, si las decisiones políticas buscan la promoción de intereses particulares encaminados a la obtención de mayores ventajas a partir del contexto asimétrico de las posiciones originarias debidas a la lotería natural y social. Así dicho, la idea de la razón pública requiere de condiciones políticas y sociales de trasfondo adecuadas para el uso de la razón pública de ciudadanos democráticos, que asumen su posición de *legisladores ideales* para examinar y evaluar el respeto de las políticas y leyes con el contenido de la razón pública. Siendo eso así, “la razón pública es el modo de discurso propio de una democracia deliberativa y uno de sus rasgos esenciales más importantes”¹⁰³. De modo que, los

¹⁰² Cohen, Joshua, “For a Democratic Society”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., p. 95.

¹⁰³ Rawls, John, “Introduction to the paper back edition”, *Political liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press, New York (US), 2005, p. LVII. Se puede, además, consultar un interesante desarrollo sobre las condiciones formales y sustantivas de la democracia deliberativa de Rawls en: Cohen, Joshua, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, *Essays on Reason and Politics. Deliberative Democracy*, James Bohman and William Rehg (eds.), Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts (US), 1997, pp. 67-87. Sí, es de interés destacar la réplica de Cohen con respecto a las objeciones relativas a la irrelevancia de las posiciones que sostienen la *democracia deliberativa*, debido a la imposibilidad de los institutos de la democracia directa atendida las condiciones particulares de las sociedades modernas. Cohen responde que, el carácter deliberativo no está limitado a los institutos de la democracia directa, sino que ésta es posible de dinamizar al interior de *arenas*

ciudadanos en el marco de la democracia deliberativa, se les priva de su derecho a tomar parte en el razonamiento público del foro político:

“1.- Si todas o algunas de sus necesidades básicas no están adecuadamente satisfechas en un grado que les permitan aprovechar en forma efectiva e inteligente de las ventajas de sus libertades básicas; 2.- Si el foro político y la libre circulación de la información pública esta viciada por los intereses económicos o por alguna otra concentración de poder; y 3.- Si no existe una distribución equitativa de oportunidades para acceder a la educación, adiestramiento laboral, y participación en la vida pública”¹⁰⁴.

En este orden de ideas, la hipótesis intelectual de la *posición original* sería la descripción ideal y abstracta de la situación de simetría –democrática– entre las partes, que deben seleccionar los principios de justicia. Sin perjuicio de lo que será dicho a este respecto, baste adelantar que la *posición original* expresa la intención de Rawls de reproducir en la posición de simetría entre las partes, la consustancial base de igualdad correspondiente a la noción de ciudadano democrático en tanto persona, que es racional y razonable. El carácter democrático de la posición original unido al *velo de ignorancia* y el uso de los valores políticos de la razón pública, dan cuenta sobre la importancia de la igualdad política para la formación y conservación de una sociedad bien ordenada por valores y principios de justicia públicos. Asimismo, la igualdad política de las partes en la *posición original* y los valores políticos de la razón pública insuflan, a la concepción de justicia seleccionada por las partes, una tendencia igualitaria promovida por el criterio de reciprocidad. Es decir, se trata del respeto que el gobierno democrático debe a los ciudadanos democráticos y éstos entre sí, en consideración al interés general y universal de que sean conservadas las condiciones de su libertad e igualdad. Así entonces, “el espíritu de reciprocidad es el fundamento de la sociedad democrática”¹⁰⁵. Aspecto que explica la relación entre democracia con justicia, en cuanto búsqueda de la mejor organización posible de las instituciones de la estructura básica de la sociedad, en conformidad con el criterio de reciprocidad:

“Aquellas instituciones incluyen el Estado de Derecho, el principio de igualdad ante la ley, democracia de masas con derecho universal de sufragio, derecho individuales de expresión, asociación y asamblea, educación pública, separación Iglesia-Estado, la vulnerabilidad universal a tales cargas mediante impuestos. Llegamos al ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas con igual valor moral, indiferente a las diferencias de contexto de clase y habilidades naturales; este ideal proporciona una sólida base de razones para las libertades iguales de los

políticas donde los ciudadanos puedan proponer cuestiones de amplio espectro para la agenda política, y participar en el debate de éstas y otras. En ese orden de ideas, reivindica al papel central de los partidos políticos, como arenas políticas deliberativas de los ciudadanos, pero no del modelo actual de partidos que están cooptados por intereses privados. De este modo pues, Cohen extiende el argumento de Rawls de independizar el proceso político democrático del poder del capital, incluyendo en él a los partidos políticos, mediante un sistema robusto de financiamiento público (Cohen, Joshua, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, ob., cit., pp. 85-86). Por lo demás, agregaría que las estructuras internas de organización de los partidos políticos deben responder a las exigencias de la democracia deliberativa, proyectando el valor equitativo de las libertades políticas de los ciudadanos.

¹⁰⁴ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob. cit., p. 226.

¹⁰⁵ Larmore, Charles, “Public Reason”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., p. 368.

ciudadanos. En consecuencia, parece plausible emplear esta idea democrática de las personas –en efecto, aquella idea según la cual en asuntos sometidos a la decisión colectiva, las diferencias de estatus de clase y capacidades naturales no son relevantes- como base abordar el problema de la justicia distributiva. Sea que ésta idea nos oriente precisamente hacia el principio de diferencia es otra cuestión, pero parece claro que sí lo hace hacia alguna forma de corrección igualitaria con respecto a las distribuciones del mercado, en cuanto que aquellas reflejan la distribución natural de las ventajas”¹⁰⁶.

Este *espíritu de igualdad democrática* de la sociedad bien ordenada por el contenido de la razón pública expresa- si interpreto bien a Rawls- la idea siguiente. La sociedad democrática entendida como una comunidad política de ciudadanos iguales socialmente unidos en torno a una idea de razón pública, aborda los problemas de justicia social como uno sobre *distribución de poder entre los ciudadanos*. Siendo eso así, la identidad igualitaria de la sociedad democrática toma en serio el problema que representa la generación y reproducción de las relaciones de poder, en el seno de las instituciones políticas, sociales y económicas. De ahí se explica, el especial interés de Rawls por la fundamentación de un punto de vista público y común, en cuya virtud los ciudadanos puedan debatir y reflexionar razonadamente sobre cuáles sean las razones correctas y justas para su distribución, en modo tal que no sea afectada la base social del respeto propio y mutuo. La sociedad democrática, por tanto, incluye una *tendencia igualitaria* hacia la corrección permanente de las relaciones distributivas de poder político y socio-económico, en umbrales que aseguren la justicia de trasfondo de la sociedad democrática. Rawls así, parece que asume la premisa de psicología moral relativa a los efectos corruptores sobre el *sentido de la justicia*, que producen los contextos de distribución desigualitaria del poder en el marco del sistema social. La sociedad democrática demanda, en consecuencia, una razón pública porque ésta es la razón del pueblo democrático. Por tanto, la exigencia de los valores políticos de la razón pública, como base común de justificación de la idea política de justicia, plantea la incompatibilidad del tratamiento de los asuntos de justicia tanto en el marco de las *democracias neoliberales* y, en grado moderado con las democracias del bienestar. Aspecto que será objeto de comentario en el epígrafe penúltimo.

La relación entre razón pública, democracia deliberativa y sociedad democrática revigoriza el aspecto central del contractualismo moral ilustrado presente en Locke, Rousseau y Kant. La justicia democrática no residen ni en un orden objetivo externo de valores, ni depende del conocimiento de un saber técnico, ni tampoco esta limitada de antemano por normas prácticas, que son parte del orden inmanente de la única racionalidad válida, la económica del agente maximizador, tal como postula la razón neoliberal. Mas bien, la resolución política de las denominadas circunstancias de la justicia depende del ejercicio de las facultades morales de la razón y, por tanto, de la aplicación de los principios de la razón práctica en el dominio de lo político. Rawls así, adopta un *optimismo moderado* –que denomina utopía realista- en cuanto que dadas las condiciones adecuadas –evitar las desigualdades excesivas de poder político y socio-económico- los hombres pueden desarrollar los

¹⁰⁶ Cohen, Joshua, “For a Democratic Society”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., pp. 98-99.

sentimientos morales que cimentan la unión social en los lazos y vínculos de la *amistad cívica*. Ésta corresponde a la relación propia de los ciudadanos democráticos libres e iguales. Según se comentará a continuación, el objetivo de Rawls de vincular la razón pública con aquella propia del pueblo democrático, no es otro que intentar dentro una concepción política de justicia, “reconciliar lo que a primera vista parece incompatible y conflictivo, las ideas tradicionales de la Revolución Francesa “libertad”, “igualdad” y “fraternidad” (o “reciprocidad”)”¹⁰⁷.

VI.- El contenido completo de la razón pública: los principios de justicia política y social.

Los criterios y valores políticos de la idea de razón pública solamente representan el marco intelectual de razones políticas objetivas, para que los ciudadanos democráticos deliberen conforme a condiciones de autonomía política. Sin embargo, el razonamiento público involucra mucho más que simplemente apelar a valores políticos compartidos por los ciudadanos democráticos. Es necesario, también, que dichos valores sean interpretados conforme a una concepción política de justicia. Así, “la necesidad de concepciones políticas de justicia a fin de dotar de contenido a la razón pública surge ante la carencia de contenido suficiente para resolver muchas de los asuntos políticos de justicia, que se enfrentan en el marco de la vida política democrática”¹⁰⁸. Si la apertura condicionada de la razón pública no es cerrada por una concepción política de justicia, los ciudadanos y autoridades políticas recurrirían a sus concepciones comprensivas para interpretar los respectivos valores de la razón pública. Para Rawls, ello implicaría una violación del criterio de reciprocidad entre los ciudadanos democráticos, pues serían privados de la autonomía política, y con ello las leyes carecerían de legitimidad al no contar ya con una justificación política congruente con el respeto de la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos. Por tanto, “la razón debe ser completa si la sociedad de algún modo desea evitar la apelación a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales para decidir éstos asuntos cruciales [esencias constitucionales y asuntos de justicia básica en los términos de la idea propia de razón pública]”¹⁰⁹. Además, como bien recuerda Rawls la base de razones políticas objetivas del constructivismo político proporciona criterios y valores para la autonomía política de los ciudadanos. Pero, “los ciudadanos realizan la autonomía plena cuando actúan a partir de principios de justicia, que definen los términos equitativos de la cooperación que se darían a sí mismos, si estuvieran representados equitativamente como personas libres e iguales”¹¹⁰. La última parte de la cita explica, lo que se verá, es el experimento intelectual de la *posición original*.

En este orden de ideas, la *posición original* es una representación intelectual a la que pueden acceder los individuos, sobre cuáles deben ser las condiciones para asegurar la autonomía política, en el marco de la deliberación y selección de los principios de justicia. De este modo, la posición original es un

¹⁰⁷ Lehning, Percy B., ob., cit., p. 98.

¹⁰⁸ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 224.

¹⁰⁹ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 405.

¹¹⁰ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 109.

artificio intelectual, porque es una posibilidad siempre abierta a los ciudadanos para ingresar al punto de vista común de la razón pública, que expresará el *aquí y ahora* sobre lo que piensan y están dispuestos a comprometerse, asumiendo las ideas políticas de ciudadano democrático, y de sociedad como sistema equitativo de cooperación social. Dicho lo anterior, la posición original busca la justificación pública de una concepción política de la justicia, que conceda autonomía política plena a los ciudadanos. Siendo eso así, dos son sus objetivos prioritarios. En primer lugar, el *acuerdo original* sobre la concepción política de justicia debe ser expresión de una interpretación razonable del criterio de reciprocidad encarnado en los valores políticos de la razón pública. Empero, las partes en la posición original conocen como hecho general e inamovible de las sociedades liberales la existencia de un contexto de *pluralismo razonable* sobre doctrinas comprensivas o de la *verdad completa* que abrazan los ciudadanos. Con ello, Rawls acepta que el contenido de la razón pública no está especificado por una sola concepción de justicia, sino por una familia. Eso sí limitada por la demanda de *razonabilidad* del criterio de reciprocidad de la razón pública. En segundo término, la posición original representa un experimento mental sobre cuál debiera ser el modo de deliberación y reflexión de ciudadanos democráticos, que discuten asuntos de justicia básica. La representación intelectual, de ese modo, incorpora una serie de constricciones con respecto al universo de argumentos moralmente válidos –desde el punto de vista del dominio político de la razón pública– si éstos deciden *tomar en serio* la moralidad ínsita en los valores políticos de la razón pública. Especialmente, el concepto democrático de ciudadano y sociedad. Dicho así, la posición original es tan solo un procedimiento intelectual del razonamiento público, que hipotéticamente plantea cuáles serían los principios de justicia que escogerían las partes, cuando quedan sometidas a las restricciones estructurales de la posición original y al uso de la razón pública:

“Yo uso la idea de la posición original como una manera natural y vívida de mostrar el tipo de razonamiento que pueden emplear las partes [...] ¿es dicha posición una asamblea general que incluye por un momento a todo aquel que viva en una cierta época? No. ¿Es una reunión de todas las personas reales o posibles? Rotundamente no. ¿Podemos entrar en ella, por así decir, si podemos, cuándo? Podemos entrar en ella en cualquier momento. ¿Cómo? Sencillamente razonando de acuerdo con las constricciones modeladas, aduciendo sólo las razones permitidas por dichas constricciones”¹¹¹.

El constructivismo político de Rawls intenta en la hipótesis-intelectual de la posición original reproducir la autonomía política de los ciudadanos democráticos, mediante el diseño de las condiciones de deliberación entre las partes. En efecto, los intereses superiores de las dos facultades morales definen la simetría de trasfondo entre las partes de la posición original que deben seleccionar los principios de justicia. En ese orden de ideas, el *sentido de justicia* se concreta en un velo de ignorancia que establece una serie de restricciones de información específica con respecto a las habilidades y talentos naturales, y la posición social de partida de los ciudadanos. Pues, de ser conocidas las posiciones asimétricas de origen de los ciudadanos, las partes quedarían condicionadas por sus ventajas comparativas. Lo que, además, en el marco de la teoría de la elección racional degeneraría en un

¹¹¹ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 126.

juego de suma cero, porque las partes están ligadas a un deber de fidelidad de adoptar las decisiones más ventajosas para con los intereses de los ciudadanos que representan. En consecuencia, el uso de la teoría de la elección racional por las partes está severamente limitada por un espeso velo de ignorancia con respecto a las desigualdades de posición producto de las contingencias históricas, sociales, políticas y culturales. Rawls quiere someter a las partes a un contexto de autonomía racional. Significa que la aplicación de los imperativos hipotéticos debe ser hecha al margen de la influencia heterónoma del contexto asimétrico configurado por la desigualdad relativa de las ventajas negociadoras, la que tendría lugar (influencia heterónoma) en caso de conocimiento y aprovechamiento por las partes, de las capacidades naturales y posición social de los ciudadanos que representan.

La autonomía racional en el constructivismo político presenta un rasgo de similitud con el constructivismo moral kantiano¹¹². Según éste las fórmulas del imperativo categórico dan lugar a un procedimiento intelectual, en cuya virtud las máximas de acción racionales son sometidas a las restricciones de razonabilidad de los principios de la razón práctica. Así, la interacción negativa entre el procedimiento intelectual del imperativo categórico y las máximas racionales es una parte esencial del constructivismo moral kantiano. Pues solo son aceptadas –desde la perspectiva de los principios de la razón práctica– las máximas que sean susceptibles de transformarse en máximas generales y universales. Por su parte, las restricciones del velo de ignorancia recrean las condiciones de trasfondo en la posición original, que son expresión de la base de igualdad del concepto político de ciudadano democrático. El velo de ignorancia, de ese modo, busca establecer cuál sería el marco de argumentos moralmente válidos, que las partes se ofrecerían unas con respecto a otras, si la estructura de trasfondo las situara simétricamente rindiendo tributo a la igualdad democrática. De otra manera, sin velo de ignorancia se abre paso a que en el debate se incorporen los intereses particulares de las posiciones

¹¹² Con respecto a las similitudes y diferencias entre el constructivismo moral kantiano, y el constructivismo político de Rawls, recomiendo la lectura del artículo: O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., pp. 347-363. Es útil mencionar un aspecto de interés del texto. En él se afirma que, tanto en el constructivismo de Kant y Rawls, se asume la premisa sobre la existencia de una pluralidad de seres que carecen de una organización o conocimiento previo sobre un orden independiente de valores morales, por lo que deben construir los principios morales conforme los cuáles han de vivir. Sin embargo, el constructivismo kantiano comienza con suposiciones más débiles que en el de Rawls. Simplemente, Kant asume que existe una multiplicidad de agentes que carece de una coordinación previa, y a partir de ello pretende construir una explicación de la razón, de la moral, y concretamente de la justicia con solo esta base. En tanto que, Rawls adopta como presupuestos iniciales un concepto político de ciudadano y de sociedad como sistema de cooperación equitativo; además de vincular su constructivismo con la posición de los ciudadanos al interior de la estructura básica de una sociedad cerrada, liberal, y democrática. Es por ello que, la aproximación kantiana posee un tono cosmopolita, dado que la publicidad de la razón práctica apunta a principios de justicia, que adoptarían los individuos como seres morales universales vinculados a las fórmulas del imperativo categórico. En cambio, el enfoque de Rawls, refrendado por *Liberalismo Político*, está limitado a la estructura básica de sociedades liberales-democráticas, las que atendidas sus condiciones de *pluralismo razonable* dan lugar a que los principios de justicia liberales, no sean universales, sino admitan una familia cuya adopción dependerá de los resultados del *equilibrio reflexivo amplio y general*, entre los ciudadanos que sostienen distintas doctrinas comprensivas sobre la verdad completa (Vid., pp. 357-363).

moralmente arbitrarias, que ocupan los ciudadanos en la sociedad, obstando a la igualdad democrática de trasfondo y, con ello a que las partes se sometan al punto de vista común y recíproco de los valores políticos de la razón pública. De ahí se explica, la afirmación de Rawls sobre la idea de ciudadano democrático libre e igual como aquella piedra angular, que vertebraba a la justicia como equidad. Asimismo, “la estructura y contenido de esa concepción de la justicia fijan, mediante el uso de la posición original, el modo en que los principios y criterios de la justicia para las instituciones básicas de la sociedad pertenecen a la concepción de los ciudadanos razonables y racionales como libres e iguales y contribuyen a articularla”¹¹³.

Dicho lo anterior, la hipótesis-intelectual de la posición original conjetura acerca de cuál sería el modo de deliberación de ciudadanos democráticos, en el tratamiento de los problemas derivados de las circunstancias de la justicia. Se trata de un estado mental que siempre está abierto a los ciudadanos, al que pueden ingresar en cualquier momento en la medida que acepten las constricciones del velo de ignorancia, y, con ello, el marco de razones moralmente válidas (valores políticos de la razón pública). Las citadas circunstancias de la justicia, dicen relación con un aspecto **objetivo** relativo a la vulnerabilidad del individuo ante el ejercicio de la fuerza conjunta de un grupo, y escasez moderada de recursos, y otro de tipo **subjetivo** concerniente al potencial de conflicto derivado de la concurrencia de los intereses competitivos correspondientes a los planes racionales de vida, que son parte de la facultad moral para formar una concepción de vida buena. En éste último cabe incluir la separación y división entre los ciudadanos a consecuencia de sostener doctrinas comprensivas sobre la *verdad completa*, que dan cuenta del pluralismo razonable de las sociedades liberales. Las circunstancias de la justicia en su conjunto, de ese modo, configuran la hipótesis inicial del conflicto que justifica la preocupación de organizar las instituciones de la estructura básica de la sociedad conforme a la virtud y práctica de la justicia:

“Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia [...] Así, la justicia es la virtud de la práctica allí donde existen intereses competitivos y cuando las personas se sienten facultadas para hacer valer sus derechos unas frente a otras”¹¹⁴.

Ahora bien, la circunstancia subjetiva de la justicia relativa al *pluralismo razonable* representa para Rawls un serio obstáculo al objetivo de elaborar un argumento de carácter deductivo entre la *posición original* y los principios de justicia seleccionados por las partes. Pues, el reconocimiento del *pluralismo razonable* en el interior de las sociedades liberales hace que sea imposible afirmar que todos los ciudadanos apoyarán una misma concepción política de justicia. Con ello, Rawls abandona el intento de argumentar que la *justicia como equidad* sería objeto del apoyo de los ciudadanos. La imposibilidad del argumento de estabilidad se impone, porque en el marco del *pluralismo razonable* las diferencias de criterios con respecto a la interpretación de los

¹¹³ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 116.

¹¹⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, ob., cit., pp. 127 y 129.

valores políticos de la razón pública, son abordadas por las denominadas *cargas del juicio*. Según lo anterior, estima que el criterio de corrección del razonamiento práctico es la *razonabilidad*, la que en el marco del constructivismo político esta representado por el balance de los criterios y valores de la razón pública. Por lo tanto, acepta que su interpretación tiene lugar dentro de un marco para el desacuerdo razonable, donde, quizás, los acuerdos políticos no conciten el apoyo unánime, pero sí su respaldo porque su fundamento se remite al marco común de razones políticas objetivas. Es por ello que, el desacuerdo razonable no menoscaba la autonomía política ni la legitimidad de los acuerdos políticos en materia de justicia social, porque se basan en el orden moral independiente del dominio de lo político. Siendo eso así, el rasgo de identidad de las sociedades liberales es la existencia de desacuerdos razonables entre los ciudadanos, con respecto a cuáles serían los principios de justicia que contarían con el apoyo de un consenso entrecruzado, a pesar de las diferencias de los ciudadanos en materia de doctrinas comprensivas. El desacuerdo razonable de las cargas del juicio elimina de la agenda política el criterio de corrección de la verdad (de la razón teórica), porque es incompatible con la naturaleza de los asuntos relativos al uso de la razón práctica. Su aplicación encierra un alto poder divisivo y opresivo. Sino baste recordar los criterios de verdad política, de los antiguos Estados confesionales, y las correlativas guerras religiosas. O, lo que ocurre, actualmente, con la pretensión de verdad de la razón política científico-económica de las democracias neoliberales. En este sentido, admitir que en el procedimiento de la razón práctica el criterio de corrección es la razonabilidad, y no la verdad, recuerda el espíritu de respeto del *common sense* del pensamiento lockeano. Quien, a propósito de sus reflexiones, con respecto a las discordias y disputas entre los hombres producto del mal uso o, incluso, del abuso de las palabras, dice:

“Diré, con todo, lo siguiente: habría mucho menos disputas en el mundo si las palabras se tomasen por lo que son, solamente signos de nuestras ideas, no las cosas mismas”¹¹⁵.

Es por ello que, Rawls reconoce la posibilidad de que los principios de la *justicia como equidad* no puedan atraer, para sí, el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables que abrazan los ciudadanos. La incorporación de la circunstancia subjetiva de la justicia, del pluralismo razonable, obliga a Rawls a vincular la legitimidad de la idea pública de justicia con su posibilidad de concitar un consenso entrecruzado razonable, que sea base para la estabilidad de los principios de justicia. De ese modo, la necesidad de estabilidad lleva a Rawls a incorporar en el tratamiento de los asuntos de justicia, la importancia de su justificación pública en un equilibrio reflexivo amplio y general¹¹⁶, que

¹¹⁵ Locke, John, *Del Abuso de las Palabras*, traducción Martín Schifino, Editorial Taurus, Madrid, 2014, pp. 104-105.

¹¹⁶ Según Rawls, la concepción política de justicia en una sociedad civil debe ser susceptible de convocar el apoyo de todos los ciudadanos, como base común de justificación política. Para ello, estima indispensable que a su respecto se forme un apoyo basado en un equilibrio reflexivo amplio y general: pleno. Es decir, todos los ciudadanos después de examinar las distintas concepciones de justicia alternativas, y ponderar las distintas razones a su favor, hacen suyo los juicios morales considerados que sirven de base al constructivismo político de los principios de la respectiva concepción política de justicia. De este modo, la concepción política de justicia en una sociedad civil está siempre abierta a la revisión de

involucra trasladar la reflexión individual de la posición original al terreno de la justificación abierta y crítica del debate público. El objetivo del consenso entrecruzado es fundamentar la paz social, entre ciudadanos enfrentados por sus doctrinas comprensivas, mediante su adhesión a una concepción política de justicia para una sociedad democrática. Pero, a diferencia de Hobbes, las razones de apoyo al acuerdo político no son las instrumentales, propias de un *modus vivendi*, esto es, de un estado de equilibrio frágil de relaciones de fuerzas entre las partes en conflicto. “El *consenso por superposición* es más que un *modus vivendi*, la gente se adhiere a él porque es justo (*right*) y no meramente instrumental; la concepción política es una concepción moral y está basada en razones morales. Luego, parece necesario suponer que cada parte implicada, o la gran mayoría, mantiene algún tipo de metafísica que comparte ese fundamento como <<justo>> y no meramente instrumental”¹¹⁷. El consenso entrecruzado presupone la primacía del juicio intelectual de la razón como vía de acceso a ideas de justicia y bien, que escapen a la relatividad, contingencia, y oscuridad del devenir, que nace y perece. Aunque, el sostén de la concepción política de justicia no son fundamentos objetivos de carácter metafísico, sino razones políticas cuya objetividad es construida en el marco de la justificación pública de tipo deliberativo entre los ciudadanos: equilibrio reflexivo amplio y pleno.

De este modo, la preocupación de Rawls por dotar de estabilidad a los principios de la idea pública de justicia de la sociedad política conlleva la introducción de un giro deliberativo a su teoría de la justicia. Ello significa que las bases públicas de la moral del dominio de lo político deben ser fruto de un proceso de intercambio de razones, dentro de un contexto gobernado por la condición de reciprocidad en la elaboración pública de la opinión y la voluntad. Siendo para ello necesario que los participantes se encuentren en una posición simétrica proclive a la adopción de actitudes cooperativas frente a las razones ajenas y reflexiva a las propias. De ese modo, se persigue que el consentimiento político sea legítimo porque encuentra apoyo en una razón común a todos los seres humanos, que corresponde a una de sus bazas del constructivismo político, el principio liberal de legitimidad. Pero, además, el giro deliberativo implica un principio de imparcialidad que promueva la máxima inclusividad de las diversas doctrinas morales comprensivas a fin de que puedan convertirse en foco de un consenso razonado. En opinión de Andrea Greppi, la conjugación de ambos principios, el liberal de legitimidad y el de

nuestros juicios reflexivos. Así, la posición original representa el mecanismo intelectual por el que los ciudadanos, que ya viven bajo una constitución razonablemente justa, pueden discutir la justicia y la autonomía política de las constituciones históricas. “Los ciudadanos con razón desean ser más autónomos haciendo lo que en sus circunstancias históricas y sociales pueden considerar razonable y racionalmente para promover su plena autonomía. Así, en este caso un régimen justo es un proyecto como dice Habermas, y la justicia como equidad está de acuerdo con ello” (Rawls, John, “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, traducción Gerard Vilar Rosa, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998, pp. 107-108). Para Rawls, su *justicia como equidad* representa, tan solo, una idea regulativa hacia la que los ciudadanos pueden encaminarse progresivamente, según el grado de desarrollo de su sentido de justicia, y la apreciación de las circunstancias históricas y sociales que inciden en la posibilidad real de lo que *aquí y ahora* pueden comprometerse reciprocamente en el marco de un equilibrio reflexivo pleno.

¹¹⁷ Beltrán Pedreira, Elena, “El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls”, *Historia de la Teoría Política*, 6, ob., cit., pp. 131-132.

imparcialidad y máxima inclusividad, que son rasgos comunes a las teorías deliberativas, permiten concluir lo siguiente:

“La legitimidad sólo se consigue cuando el consenso cuenta con el respaldo de *razones correctas*, aquellas que en el transcurso del propio proceso deliberativo hayan sido identificadas como las mejores razones disponibles. Por caminos distintos, las teorías deliberativas acaban estableciendo alguna clase de vínculo entre la justicia de los procedimientos y la justicia de los resultados, esto es, entre las condiciones para la libre aceptación y la igual consideración de los intereses y razones de todos. La renuncia a la objetividad de los fundamentos no implica ceder a la tentación relativista y, de hecho, las concepciones deliberativas no dejan de establecer límites *sustantivos* a la legitimidad democrática”¹¹⁸.

De lo expuesto, se puede inferir la importancia que, para Rawls, asumen en su teoría las instituciones de la democracia deliberativa, según será explicado más adelante. Asimismo, admite que su *justicia como equidad* puede exigir, de ser necesario, “averiguar si la introducción de algunos cambios aceptables en los principios de justicia pueden conseguir la estabilidad; o incluso, si la estabilidad es compatible con alguna concepción democrática”¹¹⁹. En consecuencia, acepta que en el marco de interpretación razonable de los valores políticos de la razón pública exista una familia de concepciones democráticas de justicia¹²⁰, en cuyo seno *justicia como equidad* es, a su juicio, la más razonable ya que consigue desarrollar con la mayor profundidad posible el criterio de reciprocidad. Sin embargo, la familia de liberalismos políticos está limitado por el respeto del criterio de reciprocidad en la organización del carácter cooperativo del sistema social y político. Por tanto, en opinión de Rawls todas las concepciones razonables de justicia pública deben reunir los requisitos comunes siguientes:

“Primero, deben reconocer los derechos y libertades fundamentales de la clase que resulta familiar en un régimen constitucional; segundo asignar a éstos derechos, libertades y oportunidades una especial prioridad, en particular con respecto a las

¹¹⁸ Greppi, Andrea, *Concepciones de la Democracia en el Pensamiento Político Contemporáneo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pp. 44-45.

¹¹⁹ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 96-97.

¹²⁰ La necesidad de una justificación pública, en el marco de un equilibrio reflexivo amplio y general (pleno), es el reconocimiento de Rawls, de que su *justicia como equidad* no es una prescripción teórica. “No se concibe a sí misma como una forma de saber esotérico sobre ciertas verdades independientes, accesible solo a los expertos, sino lanzada a la arena pública para ser reconocida por todos” (Ángel Rodilla, Miguel, “Coherencia, Contrato, Consenso. La estructura argumentativa de la Teoría de la Justicia de J. Rawls”, ob., cit., 242). Sino participa del rasgo general de la integración de los juicios morales considerados en la configuración de la posición original, esto es, un procedimiento de selección de razones y argumentos sobre los principios de justicia. En ese orden de ideas, la justificación pública es la instancia en la que las ideas de justicia son sometidas a debate público y crítico de los ciudadanos. Así en modo alguno, le responde a Habermas, los principios de justicia son el resultado de las reflexiones de filósofos-expertos, que son entregados a los ciudadanos para que ejerzan su autonomía política plena (Véase, Habermas, Jürgen, “Reconciliación y uso público de la razón, en *Debate sobre el liberalismo político*, ob., cit., pp. 66-71. “No hay expertos: un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos. Quienes estudian filosofía pueden a veces saber más acerca de ciertas cosas, pero eso lo puede cualquiera. Todos apelan igualmente a la autoridad de la razón humana presente en la sociedad [...] lo que está escrito puede convertirse en parte de la marcha de la discusión pública, incluyendo *A Theory of Justice*, junto a todo lo demás, hasta que eventualmente desaparezca” (Rawls, John, “Réplica a Habermas”, *Debate sobre el liberalismo político*, ob., cit., p. 87).

exigencias del bien común y del perfeccionismo de los valores y; tercero, garantizar a todos los ciudadanos los bienes primarios necesarios que los habilitan para hacer un uso inteligente y efectivo de sus libertades”¹²¹.

Con respecto a la última característica, Rawls afirma que ésta no se limita a la determinación de un mínimo social, o de subsidios para los menos aventajados. Mas bien, en el marco de una concepción política liberal de justicia la tercera característica debe satisfacer el criterio de reciprocidad y evitar en la estructura básica excesivas desigualdades sociales y económicas. Para ello, es indispensable el cumplimiento de cinco condiciones institucionales:

“1.- Financiación pública de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre las cuestiones políticas; 2.- Cierta igualdad de oportunidades, especialmente en materia de educación y capacitación; 3.- Una distribución decente de los ingresos y riqueza; 4.- La sociedad como empleador de último recurso; y 5.- Asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos”¹²².

Sin éstas cinco condiciones institucionales no es posible un orden estable en virtud de razones correctas, porque “sin el tercer principio característico propuesto [para la familia de liberalismos políticos], constituyen una forma degradada de liberalismo o, mejor aún, de libertarismo”. Pues, no combina los valores “libertad e igualdad como el liberalismo; carece del criterio de reciprocidad y tolera desigualdades sociales y económicas excesivas”¹²³. Es un régimen constitucional puramente formal, donde la estabilidad esta basada en las relaciones de fuerzas sociales contingentes y condicionadas a la mayor concentración de poder económico: signo de identidad de las *democracias neoliberales*.

La familia de liberalismos políticos adscribe a concepciones razonables de justicia, que se *toman en serio* el objetivo de los valores políticos de la razón pública, esto es, asegurar condiciones equitativas de cooperación social consistentes con la norma de reciprocidad que se deben los ciudadanos entre sí, según lo ordena su base de igualdad como personas morales libres e iguales. Así pues, en el universo de liberalismos políticos no existe margen para un desacuerdo razonable con respecto a la *primacía de libertades básicas iguales para todos los ciudadanos*. Es un principio de justicia que representa lo que es una base inamovible del criterio de reciprocidad, en cuanto presupuesto cardinal para el cultivo y desarrollo de las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos democráticos, en el seno de la organización de las las instituciones de la estructura básica de la sociedad. Sin iguales libertades personales, ni libertades políticas, no es posible asegurar la autonomía política plena de los ciudadanos, la que es pieza central del principio de legitimidad del sistema político y social. Rawls así, sitúa en un mismo nivel de jerarquía tanto a las libertades políticas como a las libertades personales. Nuestro autor adopta para su modelo de justificación pública de los principios de justicia, el carácter

¹²¹ Vid., Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob.,cit., pp. 25-26.

¹²² Rawls, John, “Introduction to the Paperback Edition”, *Political liberalism. Expanded edition*, ob., cit., p. LVI-LVII.

¹²³ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob., cit., p. 62.

igualmente originario de las libertades personales y libertades políticas defendido por Habermas¹²⁴. Así pues, su relación adecuada permite garantizar la autonomía política y, por consiguiente, la legitimidad de la sociedad política:

“Esto significa que para ser un miembro libre e igual en el marco de un sistema equitativo de cooperación social, un individuo debe de ser capaz de poder elegir dentro del marco de opciones de vida buena disponibles al interior del sistema de cooperación social [...] Esto puede ser considerado la dimensión ideal de la libertad personal [...] Asimismo, los adultos deben ser capaces de participar en tanto ciudadanos iguales en la construcción del contexto institucional hasta el límite que sea posible y consistente con el ideal de miembros libres e iguales de la sociedad. La distribución equitativa del poder político entre los ciudadanos involucra un conjunto de libertades políticas iguales, que comparten la misma fuente con las libertades personales. Las libertades personales y políticas, son, por tomar prestado el término de Jürgen Habermas, co-originales”¹²⁵.

La primacía del principio de justicia correspondiente a la igualdad en las libertades básicas es el rasgo de identidad de la familia de liberalismo políticos. La identidad pública y común de la justicia propia de los liberalismos políticos se expresa, así, en el compromiso moral irreversible con la primacía de *lo justo sobre lo bueno*. La base de lo justo corresponde a la supremacía de las iguales libertades básicas, en las que se expresa el respeto y consideración recíproca de los ciudadanos democráticos, para resolver las tensiones generadas por la concurrencia competitiva entre múltiples, diversos y opuestos intereses singulares, que integran las dispares ideas sobre el bien humano, o de lo bueno. La primacía de *lo justo sobre lo bueno* se traduce, por tanto, en el reconocimiento del lugar prioritario de las iguales libertades básicas de los ciudadanos democráticos con respecto a la regulación de las desigualdades sociales y económicas. Es más, “parece sugerir que el primer principio de la *justicia como equidad* sobre la primacía de las iguales libertades básicas de los ciudadanos democráticos, es una exigencia razonable de legitimidad para

¹²⁴ Habermas rechaza las posiciones dicotómicas entre liberalismo y republicanismo, respecto a la forma en la que conciben la relación entre autonomía privada y autonomía pública del ciudadano. Entiende que, se trata de una falsa contradicción entre la protección del estatus privado por los derechos humanos, y el estatus público libre e igual para participar activamente en la construcción democrática de la voluntad política y de la idea de Derecho que sostiene a la sociedad política. “De esta manera se explicita la intuición de que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso apropiado de su autonomía política” (Habermas, Jürgen, “El vínculo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*, traducción Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Primera edición, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 255). De ese modo, entre Habermas y Rawls existe una coincidencia de fondo, mas no metodológica, respecto a que en el seno de una sociedad democrática la libertad e igualdad entre los ciudadanos, solo puede adquirir concreción plena, si las libertades políticas y libertades personales, son situadas en un mismo nivel de jerarquía: co-originales. Pues, ambas presuponen e integran recíprocamente la autonomía de la persona moral, que es la base de igualdad del estatus de ciudadano democrático. De ahí se explica, que Habermas diga al comienzo de su ensayo *Reconciliación y uso público de la razón*, que su desacuerdo con Rawls permanecen “dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar” (Habermas, Jürgen, “Reconciliación y uso público de la razón”, *Debate sobre el liberalismo político*, ob., cit., 42).

¹²⁵ Gutmann, Amy, “Rawls on the Relationship”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., pp. 172-173.

cualquier concepción política de justicia". Ello significa que, el "listado de libertades básicas que son necesarias para el primer principio de justicia son esencialmente las mismas, que son indispensables para el ejercicio y desarrollo de las facultades morales". Así pues, el "conjunto de las libertades básicas forman parte de los valores políticos de la razón pública, que ninguna constitución política razonable puede desconocer, y pretender seguir siendo aún legítima"¹²⁶.

- La primacía de lo justo sobre lo bueno: esencias constitucionales, asuntos básicos de justicia social, y democracia deliberativa.

Rawls entiende que el primer principio de justicia es una exigencia razonable de legitimidad, porque "cuando las pretensiones de los que cooperan tienen una base similar en aspectos relevantes [proponer términos de cooperación razonables, esto es, que aceptarían aún a expensas de sus propios intereses], como cuando todos tienen el estatus de ciudadanos libres e iguales, no hay razón para que ninguno de ellos acepte principios que le asignen menores derechos básicos que al resto"¹²⁷. Asimismo, la insistencia en tratar de imponer dichos principios a los demás basado únicamente en su mayor poder, o mejor posición de negociación, solo hace que se exhiba su carácter de persona irrazonable, aún cuando los intereses perseguidos sean enteramente racionales. De acuerdo con lo anterior, nuestro autor establece con ésta exigencia general de razonabilidad para el liberalismo político, la *prohibición de intercambio de libertades básicas por mayores ventajas sociales y económicas*. Siendo así, la primacía de las libertades básicas garantía de la autonomía política de la concepción de justicia, porque impide la incorporación al ruedo del debate político, razones basadas exclusivamente en la consecución de ventajas motivadas por intereses parciales y divisivos. Pues la primacía de éstos disuelve los lazos y vínculos de amistad cívica de una unión social, que depende de la hegemonía del marco público y común de razones políticas objetivas. La concurrencia competitiva de los intereses racionales de los ciudadanos, orientados a conseguir mayores cuotas de bienes primarios, entonces, no puede ser resuelta mediante intercambios de ese tipo. El primer principio de justicia, así, establece como centro de gravedad de la equidad pública del sistema social, el carácter libre e igual del ciudadano democrático como persona moral. Es un presupuesto categórico y, por tanto, no admite transacción ni intercambios orientados a la maximización agregativa de bienestar, satisfacción y/o riqueza. Dicho lo anterior, la exigencia común de razonabilidad del primer principio para la familia de liberalismos políticos, tan solo expresa el compromiso de la sociedad con la autonomía política y la legitimidad democrático-liberal. Por ende, no son negociables "nuestros intereses fundamentales ligados al ejercicio de las dos facultades morales de los ciudadanos"¹²⁸. No es aceptable exigir a un sector de los ciudadanos el sacrificio de su personalidad moral en aras de fines agregativos de utilidad, bienestar o riqueza. Tal como se acepta en las teorías económicas del contrato político de Buchanan y Nozick, examinadas en el capítulo anterior.

¹²⁶ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., pp. 395-396.

¹²⁷ Rawls, John, *Justicia como Equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 254.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 154.

La primacía de las iguales libertades básicas tienen, así, un “peso absoluto respecto de las razones de bien público y de los valores perfeccionistas. Por ejemplo, las libertades políticas iguales no pueden negarse a determinados grupos sociales fundándonos en el argumento de que, en posesión de esas libertades, esos grupos sociales bloquearían las políticas necesarias para la eficiencia y el crecimiento económico”¹²⁹. Se trata de un postulado absoluto. Es una exigencia de legitimidad innegociable para la familia de concepciones de justicia del liberalismo político. La primacía del primer principio de justicia establece para el orden moral público, lo que es la piedra angular del criterio de reciprocidad propio a la idea de razón pública. Lo que además está en armonía, con el objetivo de desvirtuar la legitimidad de las diversas concepciones de justicia tributarias al utilitarismo. Pues ninguna de ellas considera al criterio de reciprocidad, del ciudadano democrático libre e igual, como base fundamental de su idea pública de justicia. En todas ellas, se adopta una aproximación teleológica donde el concepto de lo bueno es definido independientemente de lo justo y, por ende, “lo justo es lo que maximiza el bien”¹³⁰. Lo justo, de ese modo, se identifica con la aplicación que el hombre hace de los principios de elección racional de los intereses singulares de su idea de bien humano, así como los medios racionales para su debida consecución.

No obstante, Rawls advierte un problema fundamental en el utilitarismo al extrapolar los principios de elección racional individual, al ámbito de la organización de las instituciones básicas de la sociedad. Si el individuo ordena jerárquicamente sus preferencias e intereses con respecto a un concepto de bien, también le será lícito a la sociedad organizar la cooperación social según cual sea la mayor suma agregada de satisfacción de los deseos racionales de los individuos. Siendo eso así, la consecuencia del principio de justicia agregativa es que la “sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cualesquiera que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios, y diversas formas de riquezas, de tal modo que, si se puede, obtenga éste máximo [la mayor suma agregada de ventajas y beneficios sociales]”. Como se observó en el capítulo anterior, el enfoque utilitarista de la razón neoliberal sustituye el sistema de ajuste de preferencias e intereses por el criterio de maximización de la riqueza económica de la sociedad. La identificación del incremento general de la riqueza como base de utilidad, y por ende de lo justo, produce el efecto propio de los utilitarismos. A saber, la fusión de todos los individuos en un sistema, que no considera seriamente el valor absoluto e inderogable de la personalidad moral, en tanto proyecto vital prospectivo. El individuo es objetivado. La única persona relevante es, ahora, el sistema social en su conjunto y, por tanto, lo importante es la maximización del bien agregado distribuyendo, para ello, los escasos medios materiales. “Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos”¹³¹. Las aproximaciones utilitaristas degradan las

¹²⁹ Rawls, John, *Sobre las libertades*, traducción Victoria Camps, Ediciones Paidós, Barcelona, 2010, p. 37.

¹³⁰ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 36.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 37.

libertades básicas, ya que la función maximizadora de un *concepto de bien general* desconoce el hecho del *pluralismo razonable* al interior de las sociedades liberales, y se convierte en la imposición de una doctrina comprehensiva sobre lo bueno y lo justo. Siendo eso así, el utilitarismo no satisface el principio de legitimidad de la autonomía política de la razón pública, y, por ende, el orden no será estable en virtud de concurrir razones correctas, sino mediante el uso opresivo del poder político. Pero además, el utilitarismo degrada la expresión política de las libertades básicas de los ciudadanos, dado que la función política queda reducida a la administración eficiente de variables –entre ellas los individuos– encaminadas al cumplimiento del principio maximizador. “La naturaleza de la decisión tomada por el legislador ideal no es, por tanto, materialmente distinta de la del empresario que decide como maximizar su ganancia mediante la producción de ésta o aquella colección de bienes”¹³². En suma como bien apunta Rawls, la gravedad del error del utilitarismo es su monismo moral, supone que los principios que debieran regular una asociación de hombres deben ser la extensión lógica del principio de elección racional individual. Sin embargo, Rawls observa la inconsistencia lógica de la extensión, porque ambos objetos de regulación responden a naturalezas distintas que demandan principios reguladores distintos¹³³.

De este modo pues, el primer principio de justicia –iguales libertades básicas para todos los ciudadanos– corresponde a una *esencia constitucional* presente en toda la familia de liberalismos políticos, que rinden tributo a los valores políticos de la razón pública. En tanto que, los problemas relativos a la distribución de las ventajas sociales y económicas son asuntos básicos de justicia social, que deben ser acometidos en el marco del proceso legislativo-democrático. Es así, el primer principio de justicia la piedra angular de la autonomía política, que debe servir de orientación al proceso de construcción política del criterio de reciprocidad, en términos y condiciones equitativos de cooperación política y social. Dicho lo anterior, su carácter de esencia constitucional condiciona la regulación de las desigualdades sociales y económicas, a que solamente sean consideradas aquellas razones políticas, que puedan ser estimadas razonables, porque expresan el interés común de garantizar la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos como personas morales. Así, la regulación de las desigualdades sociales y económicas debe siempre salvaguardar la primacía del primer principio de justicia. Es por ello que, “las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”¹³⁴. Consecuencia de ésta exigencia común de primacía de las iguales libertades básicas, en el marco de los liberalismos políticos razonables, es la exclusión del derecho de propiedad dentro del listado de libertades básicas. Salvo el derecho de propiedad para poseer medios materiales que aseguren la independencia para el ejercicio efectivo de las dos facultades morales. Por tanto, la regulación de las desigualdades sociales y económicas en la etapa legislativa, no está abierta a la elección de cualquier criterio de justicia distributiva, sino solo a un espectro

¹³² *Ibidem.*, p. 38.

¹³³ *Ibidem.*, pp. 39-40.

¹³⁴ *Ibidem.*, pp. 68-69.

limitado por el desacuerdo razonable dentro del marco de las *cargas del juicio* de la razón pública.

La regulación correcta de las desigualdades sociales y económicas, ciertamente, admite un marco de desacuerdo razonable, producto de la ponderación de antecedentes de muy diversa índole. Todo lo cual aconseja su discusión y resolución en el proceso legislativo, pero siempre con la debida consideración de los valores políticos de la razón pública. Aunque también, es cierto, que el espacio para el desacuerdo razonable no es amplio en demasía, debido a que el liberalismo político hunde sus raíces en el presupuesto, su centro de gravedad moral, de la *primacía de lo justo sobre lo bueno*. Por tanto, la acotación del marco de *razonabilidad del desacuerdo* con respecto a la elección del principio de justicia distributiva, hace que sean solo aceptables aquellos principios, que garanticen una distribución justa de los medios materiales necesarios para el ejercicio, efectivo e inteligente, de las iguales libertades básicas. Característica del desacuerdo razonable, que es una verdadera exigencia innegociable, debido a la garantía del valor equitativo de las libertades políticas recogida en el primer principio de justicia. Pues, sin una distribución justa de medios materiales para el desarrollo efectivo e inteligente de los intereses fundamentales de las demás libertades básicas, no es posible el ejercicio efectivo e inteligente de las libertades políticas y, con ello, no se asegura una participación equitativa en el razonamiento público dentro del foro político. Con lo que, las posibilidades de una sociedad justa, que organiza sus instituciones de acuerdo a los valores políticos de la razón pública, no sería factible. Pues la desigualdad política implica, que un sector de los ciudadanos concentran mayor influencia en el poder normativo, pudiendo obtener normas que regulen la cooperación social a favor de sus intereses parciales. Siendo eso así, la igualdad política efectiva y equitativa es condición *sine qua non* de la concreción normativa del criterio de reciprocidad ínsito a la razón pública del pueblo democrático. Según lo comento, con mayor detención, más adelante.

Así pues, Rawls restringe el desacuerdo razonable al reconocimiento de la crítica marxista sobre la estricta formalidad de las concepciones clásicas del liberalismo, que desatienden a la cuestión sobre el *valor de las libertades básicas*. El valor de las iguales libertades básicas –base social del respeto propio y mutuo de los ciudadanos– dice relación con el grado de ventaja que los ciudadanos pueden obtener de su ejercicio efectivo e inteligente y, por extensión, de las facultades morales que constituyen la base de igualdad del estatus de ciudadano democrático. Asimismo, el valor de las libertades debe ser estimada de acuerdo con el índice de bienes primarios, dado que es una idea política del bien que no pivota sobre la contingencia de los deseos e intereses mudadizos del bien humano, ni en las concepciones diversas y opuestas sobre la *verdad total*. Así, la relación entre el valor de las libertades básicas y el índice de bienes primarios de los ciudadanos democráticos, lleva a considerar que, solamente, son razonables, los principios de justicia distributiva que consideren, a lo menos, un mínimo social de medios materiales universales y generales, que permitan el ejercicio efectivo e inteligente de las facultades morales de los ciudadanos. Siendo eso así, quedan excluidas del debate democrático, el tratamiento que de estas cuestiones hace la razón neoliberal porque:

“Son irrazonables las visiones libertarias, o aquellas del liberalismo clásico que rechazan completamente un mínimo social, Rawls afirma, dado que un mínimo social es necesario para el adecuado desarrollo y pleno ejercicio de las facultades morales. Por esta razón, Rawls no considera al libertarianismo como concepción política *liberal*; no puede satisfacer la legitimidad democrática conforme al principio de legitimidad política”¹³⁵.

El margen para la regulación de las desigualdades sociales y económicas en la familia de los liberalismos políticos se acota, aún más, producto de la relación entre la exigencia común relativa a la *garantía de medios materiales universales*, y las condiciones institucionales requeridas para la *democracia deliberativa*, como modo de discusión apropiado a ciudadanos vinculados con la idea de razón pública¹³⁶. Para entender ésta relación, es necesario hacer presente que, según Rawls, la estabilidad de la sociedad bien ordenada depende de la observancia tanto por las autoridades públicas como de los ciudadanos, del denominado *deber de civildad*. Esto significa que en sus respectivas órbitas, deben en materia de posiciones políticas fundamentales apoyar sus proposiciones en la idea pública de justicia, que consideren más razonables conforme a la interpretación de los valores políticos de la razón pública. En ambos casos, el deber de civildad implica la exigencia del respeto del principio de legitimidad liberal y, con ello, de la autonomía política de los ciudadanos democráticos. Las autoridades públicas – jueces, legisladores y gobernantes- deben dar cuenta en el discurso y práctica de que sus decisiones políticas observan el deber de civildad. Asimismo, los ciudadanos cumplen con el deber de civildad cuando se incorporan en la *deliberación del foro público* adoptando el papel de *legisladores ideales*, haciendo cuanto pueden para que los funcionarios actúen conforme a la razón pública. Siendo eso así, Rawls entiende que la estabilidad de la sociedad bien ordenada, requiere de un marco institucional que asegure el *razonamiento público* entre autoridad y ciudadanos y éstos entre sí. Pues, como bien dice “cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones pueden ser revisadas a la luz del debate con otros ciudadanos; y, en consecuencia, tales opiniones no son simplemente un producto de intereses creados”¹³⁷. Así dicho, la democracia deliberativa es la expresión institucional

¹³⁵ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 395.

¹³⁶ La satisfacción del criterio de reciprocidad, con respecto a la disponibilidad de medios que aseguren a los ciudadanos el ejercicio efectivo e inteligente de sus libertades, demanda el cumplimiento de cinco condiciones institucionales: 1.- Financiamiento público de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre cuestiones políticas; 2.- Cierta igualdad de oportunidades, en materia de educación y capacitación; 3.- Distribución decente de ingresos y riqueza; 4.- La sociedad como empleador de último recurso y 5.- Asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos. Rawls señala que, “desde que la idea de razón pública es un modo de deliberación política pública, estas instituciones, más claramente las tres primeras son necesarias para que la deliberación sea posible y provechosa (Rawls, John, “Introduction to the Paperback Edition”, *Political Liberalism. Expanded Edition*, ob., cit., pp. lvi-lvii).

¹³⁷ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob., cit., p. 163. En este mismo sentido, se pronuncia Joshua Cohen al caracterizar la democracia deliberativa, como aquella donde el *razonamiento público* es la pieza fundamental de la justificación política. El que, además, se diferencia de la mera discusión pública porque implica un intercambio de razones conforme a una base pública y común de entendimiento que vincula a los ciudadanos como personas morales libres e iguales: “Digo <<razonamiento público>> mas que <<discusión pública>> porque una aproximación deliberativa no puede ser

de la razón pública, y es fundamental para asegurar la vigencia del criterio de reciprocidad en las instituciones políticas, económicas y sociales de la estructura básica.

Dicho lo anterior, la idea de la razón pública demanda al interior de la estructura básica condiciones políticas y sociales, que aseguren la igualdad de los ciudadanos para tomar parte en el *foro público*, ejercitando el razonamiento público con respecto a las decisiones adoptadas en asuntos básicos de justicia. Rawls entiende que en la medida que sea asegurado el valor equitativo de las libertades políticas, también lo será el principio de legitimidad liberal. La relación, así, entre *democracia deliberativa* y *principio de legitimidad liberal*, se explica porque nuestro autor concibe la legitimidad como un estándar de evaluación moral para el dominio de lo político. Según esto, el ejercicio del poder es legítimo cuando esta acuerdo con una constitución, cuyos elementos esenciales son aceptables para ciudadanos democráticos porque aseguran su condición de libres e iguales. Son así, decisiones totalmente ilegítimas e injustas aquellas basadas en una constitución, que desatiende el principio angular de la primacía de las iguales libertades básicas de los ciudadanos. Del mismo modo, Rawls asume que la concentración del valor de las libertades políticas en una minoría de ciudadanos es una condición de trasfondo, que afecta al principio de legitimidad liberal. Pues las excesivas desigualdades económicas y sociales son un serio obstáculo, para que los ciudadanos puedan participar con igualdad política al interior del *foro público*, lugar en el que tiene lugar el razonamiento público de las decisiones políticas sobre los asuntos básicos de justicia. En cierto modo, la observancia del deber de civilidad recuerda la admonición de Rousseau acerca de la importancia de mantener instituciones, que aseguren la unión social conforme a la *voluntad general*, evitando los efectos disgregadores del dominio de los intereses singulares correspondientes a la voluntad particular de un sector de los ciudadanos¹³⁸.

“La deliberación pública se hace posible cuando se reconoce como una característica fundamental de la democracia y cuando se libra de la maldición del capital. De lo contrario, la política cae bajo la dominación de las grandes empresas y otros intereses creados, que a través de sus cuantiosas contribuciones distorsionan e impiden el debate y la deliberación pública”¹³⁹.

simplemente distinguida por su énfasis en la discusión mas que la negociación o votación. Cualquier posición sobre la democracia -de hecho cualquiera que considere de modo inteligente el proceso de decisión política- considera la discusión un aspecto importante [...] La idea de justificación que forma parte del núcleo del ideal de la democracia deliberativa puede ser apreciado en un procedimiento ideal de deliberación política. En dicho procedimiento, los participantes se reconocen recíprocamente como iguales; tienen la intención de defender y criticar las instituciones y programas en términos de consideraciones que los demás con razón pueden aceptar [...] En una democracia deliberativa no se avanzan razones que solamente son convincentes para uno sino deben buscarse razones que lo sean para los demás, reconociéndoles su estatus de iguales” (Cohen, Joshua, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, *Essays on Reason and Politics. Deliberative Democracy*, ob., pp. 413-414).

¹³⁸ Véase, *Del Contrato Social*, Libro I, Capítulo V “Que siempre hay que remontarse a una primera convención”. Párrafo de interés transcrito en la página 106 como nota de pie de página número 233.

¹³⁹ Rawls, John, *Derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública”, ob., cit., p. 163.

Según todo lo dicho, el razonamiento público propio de la *democracia deliberativa* que defiende Rawls, apunta hacia un objetivo de mayor amplitud que el modelo de democracia directa de Rousseau. Se acerca más a la idea kantiana del *uso público de la razón*, en el sentido que la garantía fundamental para la constitución política de una sociedad conforme a los principios de la razón práctica –en el caso de Rawls en la autonomía política de los valores de la razón pública– depende de la participación crítica de los ciudadanos, como *legisladores ideales* en las decisiones políticas adoptadas por las autoridades. Para ello, en los distintos cauces de expresión del *razonamiento público* de los ciudadanos democráticos deben concurrir las condiciones, que aseguren el valor equitativo de su capacidad de influencia en el proceso político democrático. Siendo el modo público de discusión de la democracia deliberativa, el ideal de la razón pública para todas las variantes de democracia constitucional dentro de la familia de los liberalismos políticos razonables. Sin embargo, Rawls no descarta que en ellos puedan tener cabida *democracias deliberativas*, que concedan mayor profundidad al valor de la participación política de los ciudadanos, siempre y cuando ésta no sea impuesta coercitivamente como parte del bien humano¹⁴⁰. Asimismo, la apertura de la razón pública no reserva espacio a las concepciones, que reducen la democracia a la elección competitiva de elites políticas, puesto que éstas niegan el *uso público de la razón pública*. La democracia de elites competitivas sustituye la razón pública y la democracia deliberativa, por el eje de las relaciones de poder asimétrico de negociación entre grupos económica y socialmente desiguales. Según esta idea “la democracia es una especie de rivalidad regulada entre clases y grupos de intereses económicos en la que el resultado debería depender propiamente de la capacidad y disposición de cada uno para utilizar sus recursos y capacidades financieras, obviamente muy desiguales, para plasmar sus deseos”¹⁴¹.

Junto con lo anterior, el hecho de que la democracia deliberativa sea una característica común en la familia de liberalismos políticos, esto imprime en ellas una enorme presión para evitar en su interior el desarrollo de excesivas desigualdades sociales y económicas. El motivo estriba en la relación aludida entre las cinco condiciones institucionales de la democracia deliberativa con la tercera característica común de los liberalismos políticos: la garantía de medios materiales universales y generales para el ejercicio efectivo e inteligente de las iguales libertades básicas. Así pues, es posible afirmar junto a Percy Lehning que:

“La opinión conforme a la cual no existe razón suficiente para afirmar que las exigencias a favor del valor equitativo de las libertades políticas, que aseguran el

¹⁴⁰ Rawls, entiende que es compatible con el liberalismo político las corrientes del republicanismo clásico, que relacionan la salud de las libertades democráticas con la activa participación de los ciudadanos. Sin embargo, sí rechaza lo que él entiende por humanismo cívico. En ella se caracteriza al hombre esencialmente como un *animal político* y, por tanto, “la participación en la política se entiende como el *locus privilegiado* de la vida buena” retornando a lo que Benjamin Constant llamó las *libertades de los antiguos* (Vid., Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 239-241). Incluso, Rawls afirma que la apertura de la familia de liberalismos políticos de la razón pública también “admite la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas, más radicalmente democrática que liberal” (Rawls, John, *El Derecho de Gentes y <<Una revisión de la idea de razón pública>>*, ob., p. 166).

¹⁴¹ Rawls, John, *Sobre las libertades*, ob., cit., p. 110.

acceso igualitario al foro político, debiera ser diferente en cualquier de las variantes del liberalismo conduce, al mismo tiempo, a la conclusión de que el abanico de diferencias entre las variantes generales de liberalismo político, de la cual *justicia como equidad* es parte, se reduce considerablemente. Aunque el principio de diferencia no forma parte de las variantes generales del liberalismo político (existen distintos candidatos), es irrelevante en relación con el alcance de las desigualdades sociales y económicas que la estructura básica debiera permitir cuando se trata de la discusión sobre la igualdad de acceso al proceso político. *Todas las variantes de liberalismo político tienen una dimensión igualitaria, independientemente si incorporan el principio de diferencia*¹⁴².

Por consiguiente, el valor equitativo de las libertades políticas en el marco de la *democracia deliberativa*, es una extensión de la exigencia de equidad en la estructura de trasfondo de la posición original, expresada en la posición de simetría entre las partes. Pues, precisamente, en ella es fundamental asegurar su *autonomía racional* mediante la simetría de sus posiciones mediante un espeso velo de ignorancia. Por su parte, en el marco de la sociedad bien ordenada, donde cada uno de los ciudadanos conoce cuál es su posición al interior de la estructura básica es importante conservar la autonomía política plena de los ciudadanos. Siendo eso así, las condiciones institucionales de la tercera característica del liberalismo político, más la relación de sus tres primeras instituciones con las bases fundamentales del ejercicio de la razón pública –democracia deliberativa– dan cuenta de que la estabilidad del orden liberal depende de la conservación del trasfondo de simetría entre los ciudadanos democráticos. Especialmente, la igualdad política para participar en el razonamiento público de las decisiones en asuntos básicos de justicia, y por tanto, todo ello redundaría en una moderación de las desigualdades sociales y económicas. Ambas exigencias recuerdan el intento de proyectar la simetría de las partes de la posición original, al plano de la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Por tanto, la autonomía política plena de los ciudadanos depende de la mantención de condiciones aceptables de desigualdad social y económica, para evitar que la deliberación democrática sea dominada por los intereses singulares, de la voluntad particular de un sector de ciudadanos. De este modo, Rawls vincula la conservación de la autonomía política de los ciudadanos, con la restricción de las desigualdades materiales, pues ellas ejercen una influencia decisiva en el valor efectivamente equitativo de las iguales libertades políticas, y, con ello, en el valor adecuado de las demás libertades básicas¹⁴³. “En la medida en que el proceso político es

¹⁴² Lehning, Percy B., ob., cit., p. 152.

¹⁴³ La relación entre las desigualdades sociales y económicas con el valor equitativo de las libertades políticas, y, por tanto, del valor adecuado de las demás libertades básicas del primer principio. Es la respuesta de Rawls a la crítica de Norman Daniels sobre la incongruencia de que las partes de la posición original acuerden el principio de igual libertad pero, no así, la distribución igualitaria del valor de la libertad (Vid. Daniels, Norman, “Equal liberty and unequal worth of liberty”. *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, Norman Daniels (ed.), Stanford University Press, California (US), 1989, pp.279-280). Rawls, en su conferencia Tanner de 1982 sobre las libertades básicas, advierte que sería irracional con las exigencias elementales de eficiencia, superfluo y fuente de disensiones pretender asegurar un valor igualitario para todas las libertades básicas (Vid., Rawls, John, *Sobre las libertades*, ob., cit., pp. 75-76). Sin embargo, sí ubica en el papel de las libertades políticas la necesidad de garantizar su valor equitativo, porque los criterios y normas que regulan la equidad de la cooperación social (del que dependen el valor adecuado del resto de las libertades básicas) son fruto de la participación e influencia en el poder político. En este aspecto, se aprecia la

decisivo para la instrumentación normativa de los principios de justicia, es sensato que las partes presten una especial atención a las libertades políticas y a las posibilidades reales de hacerlas efectivas. El proceso político debe estar articulado como un proceso equitativo”¹⁴⁴.

No obstante, si el modo del discurso de la democracia deliberativa entendida como expresión de la idea de razón pública, conlleva la morigeración de las desigualdades sociales y económicas: ¿cuál sería la característica distintiva de la *justicia como equidad*, en comparación con los otros liberalismos políticos razonables, en especial con su segundo principio de justicia, que regula las desigualdades sociales y económicas?. La duda crece debido a la respuesta de Rawls a las críticas recibidas frente a la separación estricta entre esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. Los reparos se hacen desde la perspectiva marxista, de que la separación estricta, conduciría a que las libertades básicas sean de carácter formal. Su respuesta, si bien es en el marco de la *justicia como equidad*, es extensible a los liberalismos políticos razonables:

“Una segunda inquietud es si debería incorporarse a la constitución de la sociedad el cumplimiento del principio de diferencia. Parece que no debería hacerse tal cosa, pues ello supondría el riesgo de convertirlo en una esencia constitucional que los tribunales tendrían que interpretar y hacer cumplir, tarea ésta que no están capacitados para llevar a buen puerto. Que se cumpla ese principio es algo que requiere de un profundo conocimiento de cómo funciona la economía y extremadamente difícil de establecer con precisión [...] Con todo, si hay acuerdo suficiente respecto del principio, podría ser aceptado como una de las aspiraciones políticas de la sociedad en un preámbulo que carezca de fuerza legal (como en la Constitución de Estados Unidos). Lo que debería ser una esencia constitucional es la garantía de un mínimo social que cubra al menos las necesidades humanas básicas [...] Pues es razonablemente obvio que el principio de diferencia queda violado de forma bastante paladina cuando no se garantiza ese mínimo. Esto responde al *desiderátum* de que el cumplimiento debería ser bastante evidente o, en cualquier caso, un asunto abierto a la mirada pública, un asunto sobre el que los tribunales deberían tener suficiente competencia para valorar”¹⁴⁵.

De acuerdo con lo anterior, en la familia de liberalismo políticos la regulación de las desigualdades sociales y económicas se entrega al proceso legislativo-democrático, y con ello a las instituciones de la *democracia deliberativa* ya citadas. Asimismo, la consideración del *mínimo social* como esencia constitucional sería una característica común. Rawls así, sin decirlo expresamente incorporaría a las *esencias constitucionales* una gama acotada

cercanía de la influencia de Rousseau en Rawls, en cuanto a vincular la garantía de los valores de la razón pública con el valor equitativo de la igualdad política. Siendo para ello, indispensable contener las desigualdades sociales y económicas. Es por ello que, además, la familia de liberalismos políticos incluyen, en sí misma, una garantía de medios materiales para asegurar un valor adecuado de las otras libertades básicas. Pues el desarrollo de los intereses fundamentales de dichas libertades básicas, es necesario para el ejercicio efectivo e inteligente de la libertad política. Se traba un vínculo inextricable entre valor equitativo de las libertades políticas con la distribución del valor de las otras libertades mediante la contención de las desigualdades sociales y económicas. Pues, si ello falla repercute, inevitablemente, en la capacidad de ejercer efectiva e inteligentemente las libertades políticas, y, por tanto, se afecta su valor equitativo.

¹⁴⁴ Ángel Rodilla, Miguel, “Epílogo: Doce años más”, ob., cit., p. 167.

¹⁴⁵ Ibídem., p. 216.

de derechos sociales básicos vinculados a la tercera característica de los liberalismos políticos: la garantía de medios materiales universales y generales para la satisfacción de las necesidades básicas en cuanto ciudadanos. Aunque no lo hace expresamente dentro del esquema de iguales libertades básicas. Entre ellos habría que considerar, al menos una igualdad de oportunidades en el acceso a la educación, a la alimentación y cobertura sanitaria, con independencia del estatus social y económico. Tales bienes primarios son principales para el desarrollo y ejercicio de las facultades morales en forma que los ciudadanos puedan participar inteligente, efectiva y equitativamente en el razonamiento público dentro del *foro político*. Sin garantías a las condiciones materiales para el desarrollo de los intereses fundamentales de las demás libertades básicas y la contención de las desigualdades sociales y económicas, la participación de los ciudadanos transcurriría en el trasfondo de una *pantomima de democracia*. De ese modo, es posible afirmar que la familia de liberalismos políticos comparten un mismo objetivo: asegurar la equidad y efectividad del *razonamiento público* de los ciudadanos, y, con ello, sus bases sociales de respeto propio y recíproco en cuanto ciudadanos democráticos. Desde ya, la comunidad del objetivo se puede apreciar en las condiciones institucionales de la *democracia deliberativa* unido a la inclusión del *mínimo social* dentro de las esencias constitucionales. La estimación de ambos aspectos me conduce a compartir la conclusión del profesor Aldo Valle, quien en relación a la protección de las iguales libertades básicas frente al desequilibrio de las relaciones de poder, afirma lo siguiente:

“La construcción teórica de Rawls, como cualquiera puede apreciarlo, tiene como horizonte normativo central y final la idea de que la libertad es el principio constitutivo de una sociedad bien ordenada. Lo nuevo, creo, al interior del propio liberalismo es que dicho principio es elevado a tal jerarquía normativa que la riqueza ha de quedar subordinada a la libertad, al sistema de libertades tal como concibe en su primer principio de justicia [...] Esta conclusión, ciertamente, supone que la riqueza privada y la libertad igual de los individuos pueden llegar a oponerse tal que el segundo valor político quede subordinado al primero. A mi juicio, todo desequilibrio grosero de poder entre los seres humanos resultará siempre en amenaza y un peligro para la libertad. No parece haber razones sustanciales para creer que sólo el exceso de poder público representa un menoscabo para un sistema de libertades, pues el ejercicio de medios de control social y la conducción de la uniformidad también pueden responder a determinadas visiones comprehensivas o integristas dirigidas desde un poder privado”¹⁴⁶.

En este orden de ideas, el espectro entre la familia de las concepciones de justicia de los liberalismos políticos, es algo estrecho, no solo porque en todas ellas existe un espíritu igualitario frente a las desigualdades sociales y económicas, debido a las exigencias institucionales de la democracia deliberativa en cuanto modo propio de discusión político de ciudadanos, que honran los valores de la razón pública. Sino que, además, el objetivo común a los liberalismos políticos, en el dominio de lo político, es la unión social conforme a los términos y condiciones del criterio de reciprocidad de la idea de razón pública. A fin de asegurar las bases sociales de respeto propio y

¹⁴⁶ Valle Acevedo, Aldo, “Los derechos sociales en la teoría de Rawls”, en *John Rawls. Estudios en su Memoria*, Revista de Ciencias Sociales, N°47, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales Universidad Valparaíso, Valparaíso (Chile), 2002, p. 293.

recíproco entre los ciudadanos, mediante la regulación de las relaciones desiguales de poder político y económico, que se engendran en la estructura de trasfondo de las instituciones políticas y sociales.

No obstante, entre cada uno de los liberalismos políticos razonables, más allá de la esencia constitucional del mínimo social, exhibirían matices respecto al grado de profundidad, con el que acomete el problema de la justicia distributiva de las desigualdades sociales y económicas. Siempre teniendo en cuenta que, los matices deben estar en consonancia con las restricciones de lo justo encarnado en la primacía del primer principio de justicia. Así pues, en opinión de Rawls la regulación de éstas desigualdades en *justicia como equidad* conseguiría expresar, con un mayor significado de concreción y profundidad, el criterio de reciprocidad al interior de la estructura básica de la sociedad. Todo ello sería consecuencia de una serie de condiciones institucionales, que si bien están presentes en las otras concepciones del liberalismo político, en *justicia como equidad* adoptarían una fisonomía más acabada. Sin embargo, creo que la mayor profundidad en la concreción del criterio de reciprocidad en *justicia como equidad* involucra exigencias, que pueden generar excesivas *tensiones en el acuerdo*, y que puede terminar por comprometer su estabilidad. En caso que *justicia como equidad*, no sea estimada como una idea pública de justicia ubicada, en el marco de un horizonte de una utopía realista, pero que debe estar precedida de un lento, accidentado y largo proceso político y social. Es decir, *justicia como equidad* requiere condiciones históricas, culturales, morales, políticas y económicas, que sean fruto del cultivo sostenido de la cultura política democrática de la razón pública. Según se puede inferir de las tensiones, que en el acuerdo político, generan las demandas de las dos partes del segundo principio de justicia, en su aplicación congruente con las restricciones de la *primacía de lo justo sobre lo bueno* fijado por el primer principio. Todo lo cual paso a examinar a continuación.

VII.- La regulación de las desigualdades sociales y económicas, el caso de la *justicia como equidad*.

El segundo principio de *justicia como equidad* regula las desigualdades sociales y económicas, en modo tal que la *justicia* de su distribución sea producto de una justicia procedimental de trasfondo. Así, las dos partes que componen al segundo principio de la *justicia como equidad* –igualdad justa de oportunidades y principio de diferencia- están encaminadas a que las desigualdades sociales y económicas sean compatibles con la distribución equitativa del bien primario correspondiente a las bases sociales del respeto propio y recíproco del ciudadano democrático. Es por ello que, Rawls emplea en el tratamiento del segundo principio de justicia, la nomenclatura de *igualdad democrática*. Con ello, desea plantear de entrada una tensión entre las *leyes del mercado* -como patrón de distribución eficiente de los factores y medios de producción- y la justificación del criterio distributivo de las oportunidades, ingresos y riqueza y poderes económicos según el valor político de la reciprocidad democrática. Por tanto, nuestro autor establece una diferencia entre el ámbito de aplicación de las leyes del mercado a la asignación eficiente de los medios de producción, y el correspondiente a la distribución de las

ventajas sociales y económicas según el estándar moral de la reciprocidad democrática.

De acuerdo con lo dicho, el segundo principio de justicia tiene por objetivo hacer frente a la crítica tradicional del marxismo, que califica a las libertades del liberalismo clásico, de derechos vacíos. En este orden de ideas, Rawls hace frente a ella señalando que la regulación de las desigualdades sociales y económicas deben tener por objetivo maximizar la posición de los *menos aventajados*, esto es, el valor de sus iguales libertades básicas. Las libertades políticas no son incluidas porque el primer principio garantiza explícitamente su valor equitativo. Como se dijo, la noción de valor de las libertades dice relación con la utilidad y beneficios, que los ciudadanos pueden obtener ejerciendo inteligente y efectivamente sus libertades. Sin embargo, la maximización distributiva del valor de las libertades básicas del segundo principio es bastante más ambiciosa que la mera consideración de un *mínimo social* para una vida decente. Pues la finalidad no es distribuir *bienestar*, sino que el valor de las libertades básicas sea la expresión del carácter equitativo de la cooperación social. De tal modo pues, el carácter cooperativo se manifiesta en un orden institucional, que entiende la distribución del valor de las iguales libertades básicas en sintonía directa con el bien primario de las bases sociales del respeto propio y mutuo de los ciudadanos. Pues sin él se resiente el carácter cooperativo del sistema social, y con ello las condiciones de concreción del segundo imperativo categórico según se explicó en el epígrafe II. De ahí se explica, el orden lexicográfico de las dos partes del segundo principio de justicia: la igualdad equitativa de oportunidades tiene precedencia sobre el principio de diferencia. Dicho lo anterior, comienzo por explicar la igualdad equitativa de oportunidades, luego el principio de diferencia, y, finalmente, el significado del orden lexicográfico dentro del esquema del segundo principio, y de éste en su conjunto con el primer principio de justicia.

- La igualdad equitativa de oportunidades: base de la igualdad democrática.

La igualdad equitativa de oportunidades es la base de la *igualdad democrática*, porque estructura el sistema social y económico conforme al criterio de reciprocidad incluido en el primer principio de justicia. La primacía de las libertades básicas condiciona el principio de igualdad de oportunidades, en el sentido que éste debe ser receptivo a la base de igualdad de los ciudadanos en tanto personas morales. La igualdad equitativa de oportunidades, así, tiene por objetivo principal que todos los ciudadanos –con independencia de las desigualdades producto de la lotería natural y/o social- cuenten con los medios materiales para desarrollar y cultivar las facultades morales de la razón. Siendo eso así, la razón fundamental de la igualdad equitativa de oportunidades, es proporcionar *valor efectivo* a las bases sociales de respeto propio y recíproco de los ciudadanos en su estatus de personas morales libres e iguales. “Estar en posición de poder desarrollar las capacidades y talentos propios, *cualquiera* que ellos sean, es necesario para mantener el estatus y respeto propio como ciudadano libre e igual con capacidad de participar en la cooperación social durante el ciclo completo de su vida”¹⁴⁷. La idea anterior expresa el contenido

¹⁴⁷ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 95.

democrático de la igualdad equitativa de oportunidades, porque ella hace hincapié en colocar a disposición de todos los ciudadanos, sin distinción, los medios materiales universales para el desarrollo de sus capacidades, que definen su identidad pública como ciudadano democrático (persona moral). El rasgo democrático de la igualdad implica que la provisión de las condiciones sociales y económicas, para el desarrollo y cultivo de las facultades de la razón, no pueden estar supeditados a los criterios arbitrarios de las desigualdades en las capacidades naturales y posiciones sociales. Así, los presupuestos fundamentales de la igualdad equitativa de oportunidades consisten, a lo menos, en proporcionar oportunidades educativas para desarrollar plenamente sus capacidades morales y un sistema de sanidad universal¹⁴⁸.

En este orden de ideas, la igualdad liberal de oportunidades se distingue de la igualdad democrática, porque la primera corrige los obstáculos de las contingencias sociales para que aquellos, igualmente dotados por la naturaleza, puedan desarrollar sus capacidades. La otra en cambio considera importante la remoción de las contingencias sociales, a objeto de que todos, con prescindencia de si han sido o no *premiados* por la naturaleza, puedan experimentar el bien humano del desarrollo de la personalidad. La diferencia de enfoque coloca el acento, en cuanto que la igualdad democrática no discrimina *ab initio* desde la perspectiva de los *talentos o dotes* naturales. Pues, Rawls afirma que la igualdad liberal de oportunidades esta condicionada a las razones de eficiencia económica, en consecuencia, la calificación del *talento natural* depende de su funcionalidad con un determinado parámetro de coordenadas del sistema social y económico. Mientras que, la igualdad democrática entiende que el desarrollo de las facultades morales de los ciudadanos es importante en sí misma, dado que posibilita a todos los ciudadanos el acceso a las condiciones generales y universales para experimentar, lo que es, una de las principales formas del bien humano: la autorrealización de las capacidades del bien racional y el sentido de la justicia¹⁴⁹. Siendo eso así, la igualdad democrática promueve el desarrollo del amplio espectro de las capacidades humanas, con lo que la sociedad extiende el ámbito de las oportunidades, posiciones y cargos de la estructura socio-económica. En cierto modo, la igualdad democrática busca promover el desarrollo del principio aristotélico - *fuerza de una riqueza* más importante que la mediata fruto de los criterios de eficiencia económica- a fin de contribuir a la construcción de aquellas

¹⁴⁸ Norman Daniels en alusión a la igualdad equitativa de oportunidades, y en específico a la afirmación de Rawls sobre que un sistema de educación pública, además, minimizaría los efectos de trasfondo de la raza, género y clase, agrega que: "Rawls, habría querido hacer alusión a un sistema de educación público más uniforme y equitativo en calidad, del que existe en los Estados Unidos de Norteamérica, donde la segregación residencial de facto y la ausencia de valor equitativo de las libertades políticas conduce a desigualdades básicas entre los colegios suburbanos, donde asisten los chicos ricos de raza blanca, y las peores escuelas rurales y urbanas, a los que asisten las minorías y chicos bancos pobres. La consecuencia es que las escuelas terminan replicando, no reduciendo, las desigualdades de clase y raza" (Daniels, Norman, "Rawls's Complex Egalitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., p. 250). Incluso, añade que aún cuando existiera un sistema de educación pública más igualitario y equitativo, la igualdad equitativa de oportunidades demandaría intervenciones adicionales del Estado, tales como igualación de oportunidad en el acceso a la educación pre-escolar, fortalecimiento de los programas de asistencia sanitaria, e incluso mayor igualdad equitativa de oportunidades a las mujeres.

¹⁴⁹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 89.

condiciones que hacen posible la *amistad cívica*. Pues, la igualdad equitativa de oportunidades promueve la independencia, y el respeto propio y recíproco de los ciudadanos. Por lo demás, la igualdad democrática no distingue entre capacidades y talentos naturales:

“Lo que es verdaderamente importante es que las personas, cualesquiera que sean sus capacidades naturales y circunstancias sociales, le sean proporcionados los medios para desarrollar plenamente y ejercitar efectivamente los talentos y capacidades con los que han sido atribuidos, de manera que puedan participar en la vida pública como ciudadanos iguales, y tengan una equitativa oportunidad de competir junto a otros con capacidades similares por aquellas posiciones comprendidas dentro del ámbito de sus habilidades capacitadas”¹⁵⁰.

Junto con lo anterior, otro objetivo principal de la igualdad equitativa de oportunidades coincide con el propósito de establecer una justicia distributiva con respecto a las ventajas unidas a las posiciones sociales y económicas. Dicho así, resulta incompatible con la igualdad equitativa de oportunidades una estructura básica, en la que existan grandes desigualdades producto de la concentración del poder económico en manos de un sector minoritario más aventajado¹⁵¹. Las desigualdades sociales y económicas excesivas generan, al interior de la sociedad, los mismo efectos divisivos y de enconamiento que los demás criterios disgregadores y refractarios al estatus de igual ciudadanía. Aquellas sociedades profundamente divididas por la distribución inequitativa del poder socio-económico contribuyen al cultivo de un sentimiento de diferencia y distancia, que diluye el sentido de la unión social encarnado en el término: *conciudadano*. Asimismo, las concentraciones de poder socio-económico incentivan la reproducción endogámica de la sociedad, tanto en lo que respecta a la distribución de las oportunidades, y al acceso abierto y justo a las distintas posiciones y cargos. Pues, ante ellos, se levantan muros *invisibles* de filtro social. Lo anterior explicaría la inclinación de Rawls por una organización social y económica de las instituciones, al modo de una *democracia de los propietarios* o de un *socialismo liberal*, según será comentado más adelante.

En conformidad con lo anterior, la justicia de trasfondo en la estructura básica no se consigue únicamente con igualdad equitativa de oportunidades educativas y de acceso a condiciones materiales: sanidad universal, alimentación y vivienda. Sin duda, es una herramienta crucial en el objetivo del liberalismo-democrático de eliminar las barreras feudales o de clase, de aquellas sociedades, que definen *a priori* las expectativas de los ciudadanos según cuál sea su posición social en virtud de los criterios moralmente arbitrarios del sexo, raza, religión y condición económica. Pero, al mismo tiempo, es insuficiente para conservar las bases sociales de respeto entre los ciudadanos –al menos en el mediano y largo plazo– si no se atienden a las condiciones de equidad respecto a la distribución del poder socio-económico incoado en el funcionamiento propio de las instituciones de la economía de mercado. Rawls, de ese modo, apunta a que las bases sociales de respeto dependen de la mantención y aseguramiento de la justicia distributiva con respecto al valor de las iguales libertades básicas, y ello no es un objetivo que

¹⁵⁰ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 98.

¹⁵¹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, p. 79.

sea independiente del efecto acumulativo, que las contingencias históricas, sociales, naturales y culturales ejercen en la estructura de trasfondo, con motivo de la dinámica de la economía de mercado. Dicho así, la estructura de trasfondo da lugar a una asimetría de posiciones moralmente arbitraria, que obsta a estimar como justa la distribución de las ventajas económicas conforme a las razones de eficiencia mercantil.

De hecho, precisamente es la falta de justicia de trasfondo, el fundamento de la crítica que Rawls hace a la teoría política de Locke, debido a la carencia de suficientes restricciones para mantener la justicia de trasfondo de la Ley natural y que, finalmente, en el contrato político consiguen trastocar los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos. Según Rawls, las sucesivas acumulaciones desigual de propiedad y riqueza someten “impropiamente las relaciones sociales de las personas morales a contingencias históricas y sociales que son ajenas a la libertad e igualdad y acaban por minarlas”¹⁵². De este modo, Rawls incorpora al segundo principio de justicia un criterio de carácter no mercantil, el principio de diferencia, para la distribución justa de los bienes primarios: ingreso, riqueza y poderes económicos producidos por la dinámica del sistema de economía de mercado. El juicio moral intuitivo del principio de diferencia apunta a complementar la igualdad equitativa de oportunidades, en su objetivo de establecer una justicia de trasfondo para las instituciones económicas y sociales, que sea acorde con la igualdad democrática. Siendo eso así, el principio de diferencia forma parte del fin prioritario de la unión social basada en el criterio de reciprocidad de la razón pública: centrar la equidad pública en la conservación y promoción de las bases sociales del respeto recíproco que se deben los ciudadanos democráticos. De lo contrario, como bien dice Thomas Nagel:

“La inequidad de la sociedad por su recompensa o penalización sistemática a las personas en base a su fortuna en la lotería natural o genética, es la idea que fundamenta al principio de diferencia. Incluso bajo condiciones ideales de equitativa igualdad de oportunidades, dichas desigualdades harán su aparición dentro del funcionamiento normal de una economía de mercado competitiva, en la que existe demanda por la escasez de habilidades y capacidades productivas. Según Rawls aquellas desigualdades son injustas a menos que políticas complementarias aseguren que el sistema funciona a favor de la máxima ventaja de los menos favorecidos. La gente no merece ni su lugar en la lotería natural como tampoco su posición de nacimiento dentro de la estructura de clase, y por consiguiente, automáticamente no merecen lo que “naturalmente” se deriva de aquellas diferencias”¹⁵³.

- El principio de diferencia: una interpretación fuerte del criterio de reciprocidad de la razón pública propia del liberalismo de la independencia.

El principio de diferencia busca ordenar las instituciones económicas, de acuerdo a una interpretación fuerte del criterio de reciprocidad y, por ende, de la idea de razón pública como expresión de la razón del pueblo democrático. Es así, un criterio normativo orientado a la distribución de las ventajas económicas y sociales generadas por la economía de mercado, en un modo

¹⁵² Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., pp. 324-325.

¹⁵³ Nagel, Thomas, “Rawls and Liberalism”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., pp. 71-72.

que sea compatible con la primacía de las bases del respeto propio y recíproco de los ciudadanos. Rawls entiende que para la organización de las instituciones económicas, en conformidad con el criterio de reciprocidad, es necesario distinguir entre: *asignación* eficiente de los recursos y factores de producción, y *distribución* de las ventajas económicas producidas por el funcionamiento de los mercados. Con ello quiere resaltar el déficit, que supone para la satisfacción de las exigencias morales del criterio de reciprocidad, hacer propia la eficiencia económica como estándar de justicia distributiva. Según Rawls, la *justicia conmutativa* de las *leyes de mercado* es insuficiente, porque no concede importancia a la denominada *base social de la propiedad*. Significa que las ventajas económicas son fruto de la cooperación social, que cada ciudadano hace en el marco del ejercicio de sus capacidades, cualesquiera que éstas sean. *A contrario sensu*, la propiedad no es producto exclusivo del esfuerzo individual, como postulan las corrientes libertarias. Así pues, las razones de eficiencia económica son un rasero demasiado estrecho, que no valora adecuadamente la importancia, en la generación de la propiedad, del ejercicio de las capacidades –insisto cualesquiera que ellas sean– de los ciudadanos como miembros activos y cooperantes. Por consiguiente, el criterio de justicia distributiva del principio de diferencia está influido por la base social de la propiedad, en cuya virtud los incentivos económicos, adjunto a los cargos y posiciones ventajosas, no concede a los más aventajados –a pesar de estar precedida de una igualdad equitativa de oportunidades– el derecho a incrementar ilimitadamente su participación en la cuota de ingreso y riqueza del producto social. Pues, de ser aceptado la acumulación ilimitada de propiedad, ello necesariamente tendría lugar a costa de las expectativas legítimas de los menos favorecidos. La libertad económica no básica de los más aventajados vulneraría la *personalidad moral* de los ciudadanos menos favorecidos, ya que serían tratados como instrumentos funcionales al interés particular de obtener ventajas a expensas de las bases sociales de respeto propio y recíproco, que se deben los ciudadanos democráticos.

La relación del principio de diferencia con la protección de las bases sociales de respeto de los ciudadanos *menos aventajados* obliga a salir al paso de la crítica de Gerald A. Cohen¹⁵⁴. Según Cohen, el principio de diferencia falla en su objetivo –asegurar las bases sociales de respeto– porque no sería compatible admitir desigualdades de ingreso y riqueza, como incentivos económicos para los más aventajados, a fin de que éstos beneficien a los *menos aventajados*, dedicando sus talentos y capacidades naturales. Incluso, afirma que seguiría siendo inaceptable, aún cuando el sistema económico de mercado sea el más efectivo en mejorar las condiciones de los menos favorecidos en comparación con cualquier otro sistema económico, en cuanto a su compatibilidad con la igualdad en libertades básicas, y la igualdad equitativa de oportunidades. La objeción radica en que la aplicación del principio de diferencia no debe ser exclusivamente institucional sino que, además, debiera alcanzar a las decisiones de los agentes económicos individuales. Es decir, los más aventajados en sus decisiones económicas debieran incorporar siempre su preocupación por los menos aventajados. Con ello, los más aventajados deberían colocar sus talentos y capacidades naturales a disposición de los

¹⁵⁴ Vid., Cohen Gerald A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (US), 2001, pp. 79-100;117-133.

menos aventajados, con independencia de los incentivos económicos. Pues, de otra manera, Cohen entiende que se les concede un poder para *chantajear* a los menos aventajados. Siendo eso así, serían los más aventajados beneficiados doblemente, tanto por la lotería natural como por la igualdad equitativa de oportunidades educativas, ya que sus talentos naturales requieren, más tiempo que los menos aventajados, para el desarrollo pleno de sus capacidades. En consecuencia, aprovecharían en mayor medida los recursos sociales de todos, en el sostén de la igualdad equitativa de oportunidades educativas, para con posterioridad obtener mayores beneficios económicos del esfuerzo social conjunto.

La objeción de Cohen presenta problemas en lo que concierne a su congruencia con el primer principio de justicia, la primacía de las iguales libertades básicas. En primer lugar, la libertad de conciencia, pensamiento y asociación en una sociedad liberal da lugar a un contexto marcado por el *pluralismo razonable*. Así, es difícil lograr un acuerdo sobre cuál sería el estándar de preocupación predominante a favor de los menos aventajados, que debiera ser aplicado en la toma de las decisiones económicas individuales. En segundo término, la posición de Cohen compromete seriamente el espacio de autonomía de la capacidad racional para formar una concepción de bien humano, o vida buena. En efecto, el principio de diferencia al igual que los otros principios de justicia son parte de la preocupación que es dable exigir, en el *dominio de lo político*, a los ciudadanos en el diseño de instituciones que traten a todos con justicia. Pero extender la razón pública al campo de las opciones individuales implica un retroceso hacia formas de *humanismo cívico*, tal como las denomina Rawls, en donde los valores de la vida política se convierten en doctrina comprehensiva hegemónica. Por lo demás, como bien espeta Freeman: “¿Cuál sería el objetivo de exigir a todos los ciudadanos considerar ya no solamente en sus decisiones políticas, sino también en las económicas del día a día, los efectos que producen en los menos aventajados, si ya éstos son suficientemente atendidos [por las transferencias del principio de diferencia] y, además teniendo en consideración que existen otros muchos fines y actividades valiosas que perseguir en la vida?”¹⁵⁵. Sin perjuicio de agregar además, que al parecer Cohen no considera que una sociedad bien ordenada, es decir, de ciudadanos comprometidos moralmente con los principios de justicia, desarrollan y cultivan un sentido de justicia propio individuos, que se perciben como conciudadanos vinculados por lazos de amistad cívica. Tales sentimientos morales, propios de ciudadanos bajo la influencia de instituciones justas, permite aventurar que ello mitigaría aquellas actitudes de codicia y falta de empatía hacia los demás, que denuncia Cohen. Así pues, la sociedad bien ordenada, por la justicia como equidad, contiene una ética de justicia compartida por todos los ciudadanos, aunque no exactamente la misma apelada por Cohen.

Por último, con respecto a la objeción de que el principio de diferencia beneficia doblemente a los *mas aventajados*, carece de sostén en el marco de la interpretación conjunta del principios de diferencia con los otros principios que le preceden lexicográficamente. La igualdad equitativa de oportunidades consigue extender la base social de ciudadanos competentes, para los cargos

¹⁵⁵ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 124.

y posiciones de responsabilidad al interior de las instituciones de la estructura básica de la sociedad. La eliminación de barreras de clase y/o feudales para que los ciudadanos, con capacidades similares, puedan educarse genera mayor competencia y, por tanto, una presión hacia la baja de las brechas diferenciales de ingreso y riqueza entre los más y menos aventajados. Además, el principio de diferencia, según será examinados, es un criterio normativo estrechamente comprometido con la distribución del poder económico, dentro de márgenes compatibles con las bases sociales del respeto de los ciudadanos democráticos libres e iguales. De este modo, el principio de diferencia solo admite las diferencias de ingreso y riqueza, que sean en mayor beneficio de los menos aventajados, pero con pleno respeto a las iguales libertades básicas e igualdad equitativa de oportunidades. La crítica de Cohen, quizás, sí puede tener cabida en los otros criterios de regulación de las desigualdades sociales y económicas, que las otras concepciones de justicia de la familia de liberalismos políticos, pudieran incluir como parte del desacuerdo razonable, abierto, sobre el segundo principio de justicia¹⁵⁶.

Dicho lo anterior, el principio de diferencia apunta hacia un objetivo de mayor profundidad que, simplemente, servir de criterio distributivo expresado en transferencias económicas de bienestar hacia los menos favorecidos. Mas bien, las instituciones legales correspondientes a la especificación de los derechos de propiedad y derechos contractuales, y las instituciones económicas que hacen posible la producción, comercio y consumo deben ser diseñadas, desde un principio, teniendo presente las expectativas de los económicamente menos aventajados. Lo anterior significa que, “mas que ordenar el sistema económico hacia la promoción óptima en algún otro valor (eficiencia, utilidad agregada, libertad de elección, etc.) y, luego, dejar que los beneficios “escurran” hacia los pobres –como si su bienestar fuese una ocurrencia tardía, la última cuestión a que ser considerada por el sistema social –el principio de diferencia concentra su atención primero en las expectativas de los menos aventajados para determinar el sistema de propiedad y control, producción e intercambio”¹⁵⁷. La última cita expresa una idea fundamental sobre el principio de diferencia, que solamente puede ser inferida en la medida que sea interpretado en conformidad con el orden lexicográfico del primer principio y la primera parte del segundo principio, la igualdad democrática. Las distribuciones de los poderes económicos mediante sistemas de precios de mercado no es justo. El orden nacido de la distribución es fruto de las relaciones de fuerza entre partes con poderes asimétricos de negociación, que favorece la situación de los más aventajados. Lo que, en definitiva, genera incentivos para que la estructura de trasfondo, en la que tiene lugar el sistema económico, desarrolle presiones suficientes para imponer intercambios de

¹⁵⁶ En este punto es de interés la lectura del artículo sobre el principio de diferencia de Philippe van Parijs. En su opinión, el principio de diferencia admitiría múltiples variantes según cuáles sean las opciones adoptadas con respecto a los criterios para establecer las desigualdades que definen a los menos aventajados. En especial, los índices concretos de ventajas económicas que se incorporen para la distribución, y los instrumentos que sean empleados para incrementar las expectativas de los menos aventajados. Así, según el modo en que sean combinados dichos criterios, en opinión de Parijs, sería posible establecer distintos modos de expresión del principio de diferencia (Vid., Van Parijs, Philippe, “Difference Principles”, *The Cambridge Companion to Rawls*, ob., cit., pp. 200-240).

¹⁵⁷ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 99.

ventajas económicas por sacrificio de libertades básicas e igualdad de oportunidades. Situación que, a la postre, deteriora las bases sociales del respeto entre ciudadanos democráticos, que se consideran a sí mismos libres e iguales. Sin perjuicio, de que ello pueda ser causa de problemas de estabilidad política y social, solo contrarrestables mediante el uso opresivo de la fuerza. De este modo pues, el principio de diferencia busca evitar dichos intercambios económicos y el menoscabo de las bases sociales del respeto, mediante el diseño de instituciones a partir de la perspectiva y expectativas de los económicamente más débiles.

De acuerdo con ello, la organización de las instituciones económicas según el principio de diferencia agudiza la distinción entre libertades básicas del primer principio, y las no básicas de carácter económico que son parte del segundo principio. La digresión es importantísima porque el tratamiento de la propiedad, no es la propia de un derecho básico de la personalidad humana – salvo la propiedad para la independencia personal- sino una institución social, que como tal está sometida a la regulación del proceso legislativo-democrático. El carácter no básico de los derechos y libertades económicas de comercio, contractuales, y de acumulación de riqueza, se enfrenta con la concepción libertaria, y del liberalismo clásico, que los sitúan como extensiones naturales de la libertad individual para ejercer apropiación exclusiva y total de los bienes y frutos del trabajo personal. Siendo por tanto, un derecho constitucional inviolable, inderogable e inalienable la acumulación ilimitada de poderes económicos al interior de la estructura básica de la sociedad.

Sin embargo, Rawls estima que la propiedad y libertades económicas citadas no son parte, ni tampoco una extensión del esquema de las iguales libertades básicas. La negativa radica en que el carácter básico de las libertades del primer principio depende de su relación con la idea política de los bienes primarios. Según esto, la idea política del bien humano consiste en el interés común de experimentar la autorrealización del ejercicio pleno y desarrollo efectivo de las facultades morales. En ese orden, Rawls estima que únicamente forman parte de las libertad básicas, el derecho a la propiedad personal sobre aquellos medios materiales indispensables para ejercer y disfrutar el estado de independencia, que es condición necesaria para el ejercicio y cultivo de las facultades morales. Empero, las libertades económicas de comercio, contratación y acumulación ilimitada de prerrogativas económicas no serían básicas, porque -especialmente la última- no serían necesarias para el desarrollo de las facultades morales¹⁵⁸. El argumento subyacente sería de doble hebra: primero, los derechos y libertades económicas defendidas por el libertarianismo no son necesarias para especificar el concepto democrático de ciudadano libre e igual empleado por Rawls; y segundo, la acumulación ilimitada de riqueza, ingresos y poderes económicos en general, no serían susceptibles de ser considerados concepciones razonables del bien. La acumulación excesiva de riqueza es a costa de las expectativas de los menos favorecidos y, por ende, del respeto debido al estatus de ciudadano libre e igual. Así pues, el interés ínsito en dicha libertad económica no es susceptible de la generalización demandada por los criterios y valores del constructivismo político de la razón pública, a fin de que sea considerada una razón política

¹⁵⁸ Rawls, John, *Justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 158.

objetiva, cuya racionalidad y razonabilidad la haría susceptible de ser aceptada por todos los ciudadanos. Sin embargo, no es así ya que el interés singular que la fundamenta busca conseguir el dominio sobre los ciudadanos, al modo como lo hace una voluntad particular con sus instrumentos y cosas. Es una razón políticamente heterónoma que lesiona la autonomía política de los ciudadanos, y, por ende, el principio de legitimidad. La libertad económica de los libertarios es, por ende, refractaria a los deberes de justicia categóricos, del primer principio de justicia, tributarios al estatus de ciudadano democrático libre e igual. Por tanto, la propiedad ubicada más allá del objetivo de prestar sostén al estado de independencia del ciudadano asume la fisonomía de fuente de poder coercitivo susceptible –en caso de no ser sometido a regulación– de socavar el estado de independencia y las bases sociales de respeto propio y recíproco de los ciudadanos. Siendo, precisamente, ese el cometido del principio de diferencia.

La aplicación del principio de diferencia al ámbito de las instituciones económicas, entendidas como fuentes de poder asimétrico entre los ciudadanos, salvo insisto la propiedad personal y el *mínimo social*, se explica por el peligro sobre la concentración de las prerrogativas económicos, en caso de aplicar para su distribución las razones mercantiles de la eficiencia económica. No hay que olvidar, que la distribución del ingreso, riqueza y poderes económicos según las *leyes mercantiles* siempre será injusta –en relación con las bases sociales del respeto del ciudadano– porque en ella influyen las contingencias sociales, históricas, culturales y de la distribución desigual de los talentos naturales. La justicia de trasfondo, así, corre un serio riesgo, ya que la concentración de poder económico en manos de los beneficiados sea por la lotería natural y/o social, les dará una ventaja mayor debido a su posición de asimetría con el resto, para ejercer una mayor influencia en el resultado del proceso político. También, la posesión (por los más aventajados) de recursos limitados y estratégicos para la independencia política y económica del sistema social, como son los medios de producción, les coloca en una situación de asimetría para dictar *de facto* las reglas concernientes a las relaciones socio-económicas. El principio de diferencia, de ese modo, es un criterio normativo encaminado a la corrección de las relaciones desiguales de poder, que tienen lugar en el seno de las instituciones económicas y sociales, conforme al criterio de reciprocidad de la razón pública y, por ende, al respeto de la norma de equidad pública en la distribución del bien social del respeto entre ciudadanos libres e iguales. Con ello, además, Rawls intenta establecer un contraste entre dos corrientes del liberalismo: el *liberalismo de la felicidad* y el *liberalismo de la independencia*. “El liberalismo clásico fundamentalmente difiere del liberalismo fuerte en colocar un acento importante en los derechos económicos de propiedad, contractuales y de comercio, y en la libertad de consumo. En tanto que, la tradición fuerte del liberalismo considera la libertad e independencia individuales como el objetivo fundamental de la justicia, el liberalismo clásico las considera como medios instrumentales al fin principal de la felicidad individual”¹⁵⁹.

Según lo dicho, Rawls adscribe al *liberalismo de la independencia* puesto que la primacía de las iguales libertades básicas –basadas en el

¹⁵⁹ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 45.

concepto democrático de ciudadano- establece cuál es el fin principal de la unión social. Asegurar el derecho a la independencia recíproca de los ciudadanos para el ejercicio de sus facultades morales y, con ello, su sentimiento propio de respeto y valía. Rawls, descarta el supuesto libertario, del liberalismo clásico, e incluso del capitalismo del bienestar, en cuanto a que las instituciones económicas deban ser organizadas en pos del criterio de justicia agregativa concerniente a la maximización de la felicidad y bienestar *ergo* crecimiento económico. El principio de diferencia apunta, precisamente, a que no son las razones de eficiencia económica su valor fundamental, sino garantizar el derecho básico a la independencia y, con ello afirmar la conciencia y sentido de respeto, y de valoración individual y social. “El liberalismo de la independencia tiene por objeto proporcionar a los ciudadanos los medios apropiados para ejercer efectivamente sus libertades; por tanto no persiguen garantizar la felicidad del ciudadano, puesto que aquello es un asunto que concierne a los ciudadanos a sí mismos”¹⁶⁰.

La digresión entre liberalismo de autonomía y liberalismo de felicidad, da cuenta sobre la importancia que el primero concede a la independencia como garantía del ejercicio por los ciudadanos de sus facultades morales. La independencia es, por tanto, la garantía de la base de igualdad del ciudadano democrático como persona moral libre e igual. El liberalismo de la felicidad, en cambio, se enfoca a la obtención de las máximas cotas posibles de crecimiento económico y riqueza, en el entendido de que la maximización de *bienestar* es instrumental a la satisfacción de los deseos y preferencias de los ciudadanos. Se plantean problemas de dos tipos. Por un lado, la preocupación sobre la maximización de los grados de riqueza económica del sistema en su conjunto, puede desembocar en un *organicismo económico*, en el que la *buena salud* del sistema para generar bienestar agregado sea prioritario y, por tanto, rebaje las bases sociales del respeto entre ciudadanos democráticos, al plano de consideraciones accidentales y contingentes, semejante a la digitación de criterios técnicos de eficiencia económica. Acto seguido, los sistemas basados en el principio de maximización del crecimiento económico son proclives a desencadenar procesos de concentración de poder económico, que progresivamente socavan las bases de equidad de la cooperación política y social. La equiparación del bienestar con índices de maximización, y de incremento general y progresivo de la riqueza económica, conduce a la equiparar simplificada el *bienestar* con un criterio cuantitativo de ingreso y riqueza, que debe repartir el sistema entre sus ciudadanos. La equiparación citada trae consigo que la disputa en torno a las desigualdades sociales y económicas, sea reducida a la noción estrecha del *ingreso y riqueza*, esto es, de sumas agregadas de salarios y prestaciones sociales. Siendo eso así, tanto en las concepciones libertarias como del capitalismo de bienestar –ambos basados en criterios de eficiencia económica- surge en el debate político la *aceptabilidad* de intercambios entre las bases sociales de respeto del ciudadano democrático por mayores ventajas económicas, o de bienestar. El resultado es un proceso continuo de concentración de poder en manos de los más aventajados, que culmina en una posición desigual de influencia política radicada en una minoría poseedora de la mayor cuota de poder económico. Y,

¹⁶⁰ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., p. 103.

al mismo tiempo, en el interior de las instituciones económicas las relaciones de los ciudadanos quedan disminuidas a una posición asimétrica donde la “clase de los propietarios se posicionan en una relación exclusivamente salarial frente a trabajadores que carecen de poder sobre el capital y los medios de producción”¹⁶¹. Dicho estado de cosas es incompatible con la primacía de las libertades básicas –incluida el valor equitativo de las libertades políticas– y con la igualdad equitativa de oportunidades.

Es por todo lo dicho, que si la concepción libertaria o del liberalismo clásico de las libertades y derechos económicos formara parte del primer principio de justicia, el proceso legislativo-democrático estaría severamente limitado para corregir los problemas de desigualdad distributiva del poder económico. Que, a la postre, significaría legitimar las contingencias históricas, sociales, culturales, y desigual distribución de las habilidades naturales, como elementos de configuración de la estructura de trasfondo y, con ello, el resultado distributivo de ingreso, riqueza y poderes económicos entre los ciudadanos. Siendo, por tanto, un serio inconveniente para todas las concepciones del liberalismo político que adoptan la *primacía de lo justo sobre lo bueno*. Empero, el orden lexicográfico de los principios de *justicia como equidad* empapa completamente al principio de diferencia del criterio político transversal de la razón pública, esto es, los principios deben asegurar una distribución equitativa del tratamiento de justicia –y, por tanto, de respeto– entre los ciudadanos. Por consiguiente, Rawls entiende que el papel fundamental de cualquier teoría sobre la justicia distributiva no consiste en un mera cuestión de reparto de ingreso y riqueza, sin considerar el modo y forma en cómo ella se produce. “Más bien, su papel crucial es ordenar el sistema de relaciones de propiedad y económicas, en modo tal que confirme la libertad e igualdad de los ciudadanos, preserve su independencia, y afirme su sentimiento de auto-respeto con respecto a su participación equitativa en su contribución a la producción y cooperación social en el sentido más general”¹⁶².

- El principio de diferencia: criterio regulativo para la distribución asimétrica del poder socio-económico.

La interpretación anterior permite identificar el que, quizás, sea en el principio de diferencia el aspecto, que le otorga mayor calado democrático a la *justicia como equidad* frente al resto de las concepciones de justicia del universo de liberalismos políticos. La justificación de esta afirmación se encuentra en el hecho que Rawls, destaca que el objetivo del principio de diferencia no requiere de un crecimiento económico constante y progresivo en el tiempo. La separación del principio de diferencia con respecto al rol tradicional de los criterios distributivos de justicia del bienestar –la repartición de un stock de riqueza económica–, desempeña un papel importante en el conjunto de la teoría. Rawls expresamente establece esta separación y, por tanto, la ampliación del *ancho de banda* para procesar el tratamiento y corrección de las desigualdades sociales y económicas:

“Un rasgo esencial del principio de diferencia es que no requiere del crecimiento económico continuo a través de las generaciones para maximizar de

¹⁶¹ Ibídem., p. 107.

¹⁶² Ibídem., p. 134.

forma indefinidamente creciente las expectativas de los menos aventajados (evaluadas en términos de ingreso y riqueza). Esa no sería una concepción razonable de la justicia. No deberíamos excluir la idea de Mill de una sociedad en estado estacionario justo donde pueda cesar la acumulación (real) de capital. Una sociedad bien ordenada está concebida de tal modo que permita esa posibilidad. Una democracia de propietarios debiera permitir esta posibilidad"¹⁶³.

Creo, si entiendo bien a Rawls, que el ingreso y riqueza no es el único bien primario a distribuir por el principio de diferencia, en el marco de la desigualdad social y económica de posiciones y cargos distribuidos bajo la égida de la igualdad equitativa de oportunidades. Una interpretación del conjunto del sistema conceptual de la *justicia como equidad*, permite afirmar que la primacía del primer principio y, luego, de la primera parte del segundo principio -igualdad equitativa de oportunidades- revela la amplitud de objetivo del principio de diferencial: distribuir equitativamente las bases sociales del respeto conforme a instituciones económicas, que afirmen en el ciudadano la conciencia de su valor como persona, y su capacidad de promover sus fines con confianza. El principio de diferencia situado, así, dentro de las coordenadas del orden lexicográfico de los principios de justicia, y de los respectivos valores de la razón pública, conlleva su extensión hacia la regulación de los poderes y prerrogativas económicas vinculados a los cargos y posiciones ocupados por los aventajados, y que forman parte, también, del proceso de generación de poder asimétrico dentro de las instituciones de la economía de mercado. El principio de diferencia sería un criterio normativo, que corrige la deficiencia del criterio de mercado como estándar distributivo del poder económico al interior de las citadas instituciones. Rawls, de ese modo, considera solamente adecuadas las leyes mercantiles, como un sistema de asignación eficiente de los recursos y medios de producción en comparación con los sistemas de economía central planificada. Por lo demás, la libertad económica del mercado garantizaría la libertad básica del ciudadano de elegir aquel empleo y/o actividad económica, que se enmarque dentro de su concepción racional del bien humano. Pero el sistema de precios de oferta y demanda, es deficitario como criterio de justicia distributiva del poder económico engendrado en la dinámica competitiva de las instituciones económicas. En este orden de ideas, el principio de diferencia interpretado conjuntamente con los otros principios de justicia, revela su carácter de criterio normativo de corrección y distribución justa de las relaciones de poder económico, en modo que sean compatibles con el interés común de conservar la justicia de trasfondo del criterio de reciprocidad ínsito en la idea de ciudadano democrático y de sociedad democrática. De lo anterior, se pueden inferir tres ideas fundamentales respecto a la participación del principio de diferencia con el carácter democrático, de las ideas centrales de ciudadano y cooperación social:

Primero. El principio de diferencia sustituye al principio de eficiencia económica del mercado, como criterio de justicia distributiva del poder económico. El significado de la sustitución consiste en someter a la regulación propia de la *justicia* de los valores de la *razón pública*, lo que son las desigualdades de poder económico gestadas en el seno de las instituciones

¹⁶³ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 213.

económicas de la sociedad. Pues las razones de eficiencia económica mercantil aplicadas a la distribución del poder económico, suponen dejar una órbita de poder asimétrico de dominio social, a la dinámica de la conveniencia de los intereses del más fuerte. Connotación que recuerda el contraste entre justicia y fuerza, que Locke radica en el par dialéctico de estado regido por la razón/ estado que abandona la razón (estado de guerra). Por lo demás, el principio de diferencia atiende a la base social de producción de la propiedad, se asume explícitamente en la organización de las instituciones económicas, que la propiedad no es posible sin la cooperación social y políticamente organizada. La propiedad debe ser, por tanto, tratada como institución social que asegure a todos los ciudadanos su estado de independencia para el ejercicio efectivo e inteligente de las libertades básicas, y contribuir a la afirmación de la conciencia de autorrespeto del ciudadano en su estatus de persona libre e igual. El principio de diferencia rescata el carácter social de la propiedad de su eclipse debido al predominio discursivo de su base personal. Siendo eso así, carece de legitimidad la afirmación libertaria, y del liberalismo clásico sobre un pretendido derecho a la acumulación total e ilimitada sobre las ventajas económicas socialmente producidas por la cooperación, en base a la prolongación de la libertad individual –trabajo personal- para percibir los frutos de la propiedad sobre el capital y los medios de producción. Como bien lo anticipa Leonard Hobhouse -político liberal inglés de comienzos del siglo XX- la propiedad del liberalismo clásico exhibe su rostro de poder económico, con vocación de dominio social, justificado en la exacerbación de la base personal de la propiedad en desmedro de su concurrente base social¹⁶⁴.

“La propiedad entendida de este modo cesa de ser esencialmente una institución mediante la cual cada individuo puede asegurar los frutos de su esfuerzo personal, convirtiéndose en instrumento que sirve al propietario para ejercer dominio sobre el trabajo de otros conforme a los mandatos que dicta. Esta tendencia se considera indeseable, y susceptible de ser corregida mediante un conjunto de medidas que tendrían el efecto de aumentar el stock común a disposición de la sociedad, y, de este modo asegurar la independencia económica de todos aquellos que no han claudicado de las ventajas de la misma, a consecuencia de ociosidad, incapacidad, o delito [...] Por tanto, el problema central en economía no consiste en destruir el instituto de la propiedad sino restaurar la concepción social de la propiedad en su justo lugar bajo condiciones que sean adecuadas a las necesidades de la modernidad. Este no se consigue mediante acciones ordinarias de carácter redistributivo, tales como aquellas que se han escuchado desde la historia antigua. Ha de ser hecho mediante la distinción entre los factores sociales e individuales en la riqueza, luego transferir los elementos de la riqueza social a las arcas públicas, y, finalmente ser puestos a

¹⁶⁴ Según Hobhouse la base social de la propiedad integra dos sentidos: primero, la propiedad como institución jurídica no sería posible sin la fuerza política colectivamente organizada; y segundo, el esfuerzo personal en la producción de la propiedad hace uso de las condiciones y oportunidades –medios de la civilización- generados por la cooperación social. Dicho lo anterior, la justicia económica no puede limitarse a considerar el beneficio del esfuerzo personal sino, también, debe prestar atención al factor social de la riqueza. “[Pues] un individualismo que ignora el factor social en la riqueza agotará los recursos sociales, privará a la comunidad de su justa cuota en las ventajas de la actividad económica y, todo ello, dará resultado a una distribución inicua y unilateral de la riqueza” (Hobhouse, Leonard T., *Liberalism*, The Home University Library of Modern Knowledge (eds.), Dodo Press, UK, 1911, p. 91).

disposición de la sociedad para que sean administrados a favor de la satisfacción de las necesidades primordiales de los miembros de la sociedad”¹⁶⁵.

Segundo. La caracterización del principio de diferencia como un criterio normativo vinculado con la regulación justa de los problemas distributivos de la concentración del poder económico, obliga a una precisión. La influencia ejercida por el poder económico sobre las bases morales inderogables del criterio de reciprocidad – la primacía de las iguales libertades básicas- es una preocupación común a toda la familia de liberalismos políticos. En mi opinión, existe una transversalidad en lo que respecta a la inclusión del *ingreso y riqueza*, como una de las manifestaciones centrales del poder económico, que debe ser objeto de una distribución compatible con los valores políticos de la razón pública. De hecho, esa coincidencia entre el universo de liberalismos políticos está presente, en su elemento común de la *democracia deliberativa* y sus respectivas condiciones institucionales, que en su conjunto tienen por objeto evitar la dependencia económica del sistema político a manos de concentraciones excesivas de ingreso y riqueza¹⁶⁶. Así, la preocupación por mantener la concentración de ingreso y riqueza en márgenes razonables es una meta prioritaria, para los efectos de conservar la independencia política indispensable para el funcionamiento de la *democracia deliberativa*. Pues, como se apuntó, la democracia deliberativa es el modo apropiado en que los ciudadanos democráticos ejercen y cultivan la razón pública, y, concretamente, se comprometen con su deber de civilidad, el que es base precursora de la unión social conforme a la amistad cívica. Es por ello que, a Rawls le preocupa el efecto corrosivo, que la concentración del poder económico ejercer sobre la independencia política. Siendo ese el aspecto del capitalismo de bienestar que a Rawls le merece crítica.

Si bien nuestro autor, no desconoce los enormes avances que en el campo de la justicia social han conseguido las *democracias del bienestar*, en especial un conjunto de prestaciones sociales, que aseguran condiciones de vida decente para los ciudadanos menos favorecidos. Su crítica se dirige con respecto al *costo*, que se paga sobre la base social de respeto propio y recíproco como ciudadanos democráticos libres e iguales y, también, en el estado de independencia política del sistema en su conjunto. Todo debido a un

¹⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 89-90.

¹⁶⁶ La relación inversamente proporcional entre concentración del ingreso y riqueza con la independencia política se revela de forma palmaria en el caso de la dependencia finlandesa con la empresa Nokia. Según lo señalado por Manfred B. Steger, Nokia es el motor de la economía de Finlandia, representando 2/3 del valor total del mercado bursátil, y 1/5 del valor total por exportaciones. La compañía emplea a 22.000 finlandeses unido a otros 20.000 puesto de trabajos en empresas cuya actividad depende de contratos con la multinacional finlandesa. Asimismo, la compañía es responsable de gran parte de los ingresos públicos por impuestos, y su presupuesto anual de 25 billones de dólares iguala el total del presupuesto nacional de Finlandia. Pues bien, el autor comenta, con tono crítico, que “cuando la tasa de crecimiento de Nokia se desaceleró en el comienzo de la crisis financiera global -10.000 puestos de trabajos se perdieron en 2012 y algunas empresas finlandesas debieron cerrar- los ejecutivos de la compañía consiguieron exitosamente presionar al gobierno para que redujera la tasa de impuesto corporativo. Hoy en día, la mayoría de los finlandeses temen porque el ejercicio de semejante influencia que ejerce una minoría de gerentes se convierta, a futuro, en una serie de concesiones que podría afectar de forma adversa el generoso e igualitario sistema de bienestar” (Steger, Manfred B., *Globalization. A Very Short Introduction*, Third edition, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013, p. 56).

marco institucional que favorece la concentración del poder económico y, por extensión, la desigualdad en el valor de las libertades políticas. Como se apostilló, el poder de influencia política se desplaza a favor de una pequeña clase, o elite social. Así pues, el problema denunciado por Rawls es la carencia, o la deficitaria justicia de trasfondo de las *democracias del bienestar* – distribución excesivamente desigualitaria del poder económico- que incide negativamente en el valor equitativo de las libertades políticas. Consecuencia que repercute en el deterioro de las bases sociales del respeto y confianza, y valoración mutua entre los ciudadanos. Pues, en semejante marco de trasfondo se alimenta un sentimiento de exclusión y minusvaloración, con respecto a su capacidad para participar con igual peso en la formación del sentido de justicia para la estructura básica de la sociedad. La falta de reciprocidad producto de la pérdida de sentido y significado de los valores libertad e igual que acompañan al estatus de ciudadano, debido a la desigualdad excesiva del poder económico, da lugar a una “subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública”¹⁶⁷.

En sintonía con lo anterior, agregaría que los altos niveles de concentración de poder socio-económico propiciados en el capitalismo de bienestar –y, obviamente en las democracias neoliberales- desarrolla en todos los ciudadanos sentimientos morales contrarios a los requeridos para ingresar al punto de vista público y recíproco de la razón de un pueblo democrático. Dicha deficiencia repercute en la calidad de la base moral de entendimiento entre los ciudadanos, en el marco del dominio de lo político, dado que el denominado *bienestar* es sostén de un compromiso meramente contingente entre fuerzas sociales. Se podría inferir, así, de la crítica de Rawls que el pacto social de las democracias del bienestar es precario, en palabras suyas es un *modus vivendi* expuesto a los cambios de las relaciones relativas de fuerza, en cuanto a su poder de negociación para imponer nuevos términos al contrato político. Según lo atestigua crudamente la crisis económica del 2008 que ha devastado las bases del *bienestar* de las democracias europeas propiciado por una relación profundamente desigual de las fuerzas sociales del capital y trabajo.

Por tanto, sería posible afirmar que, al menos, en todas las concepciones del liberalismo político se incluiría una preocupación por la dispersión del poder económico entre los ciudadanos. Quizás, variando únicamente los modos y formas de tender a su desconcentración. En el caso del principio de diferencia, el *ingreso* y *riqueza* intenta que su totalidad quede sometido al criterio, no mercantil, de reciprocidad a favor del beneficio de los *menos aventajados*. Representaría un estado de situación óptimo del diferencial de ingreso y riqueza entre los más aventajados y los menos favorecidos, con pleno respeto a la primacía de las iguales libertades básicas. El óptimo de la desigualdad en ingreso y riqueza se alcanzaría sin intercambios de libertades civiles y/o políticas a favor de los más aventajados, o en demérito moral de los menos aventajados.

¹⁶⁷ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 190.

Tercero. El principio de diferencia incorpora a los poderes económicos en general, como su objeto de justicia distributiva a favor del mayor beneficio de los menos aventajados. El sentido de la extensión no es otro que introducir al principio de diferencia -al igual que en los otros que le preceden- el deber de regular las desigualdades sociales y económicas, en modo que consigan conservar y promocionar las bases sociales de respeto propio y recíprocos de ciudadanos, que comparten en su categoría política la base de igualdad como personas morales libres e iguales. Lo anterior apunta, a lo menos, hacia dos direcciones:

1.- La distribución de ingreso y riqueza no es suficiente para asegurar las bases sociales del respeto. Pues impone al sistema de cooperación político y social la presión de sostener, en el tiempo, un crecimiento económico cuyas magnitudes son incompatibles con las restricciones de los principios de justicia. Llegado a ese punto, o bien se sacrifican derechos y libertades básicas y/o la igualdad equitativa de oportunidades de un grupo de ciudadanos, o se exporta el conflicto social favoreciendo factorías de mano de obra barata en países del tercer mundo, o incluso ambas opciones. De hecho, en los sistemas del capitalismo de bienestar, el aumento del producto interior bruto puede ir acompañado de transferencia directas o indirectas de ingreso y riqueza a los menos favorecidos. Sin embargo, la ausencia de una justicia de trasfondo en la dinámica económica de mercado conlleva la contracara de un aumento exponencial del poder económico para los más aventajados. La consecuencia en mediano y largo plazo es un estado de desigualdad en el poder de negociación, que sirve para influir en el deterioro de las condiciones laborales y de capacitación de los menos aventajados. Dicho así, organizar la distribución del poder económico conforme a las leyes del mercado, y en el caso del capitalismo de bienestar limitar su papel a la corrección y transferencias de ingreso y riqueza a los menos favorecidos, no sirve para la conservación de una justicia de trasfondo, que sea acorde a la exigencia moral del criterio de reciprocidad de la razón pública. Pues las transferencias de ingreso y riqueza “no están acompañadas, también, de un aumento adicional en los poderes y prerrogativas en el lugar de trabajo, por el contrario [...] el incremento de ingreso podría ser acompañada por el efecto contrario [menores prerrogativas económicas]”¹⁶⁸ ;

2.- El límite distributivo de la justicia de bienestar exige incluir transferencias hacia los trabajadores de cuotas en el poder de control sobre los medios de producción, y de influencia en la toma de las decisiones económicas al interior de las empresas. Esto implica cambiar el paradigma de las relaciones entre clase trabajadora y propietarios del capital, la que ha estado basada en la dependencia salarial de los primeros ante los segundos. Semejante modelo de relación del capital y trabajo produce en la clase trabajadora –especialmente, en los menos aventajados- un sentimiento de minusvaloración, que se torna incompatible con la base social de respeto encarnada en el estatus de ciudadano democrático libre e igual. En efecto, la dependencia salarial del trabajador implica condicionar el valor de la *personalidad moral* a la decisión unilateral de la clase más aventajada –con mayor posición de fuerza- rebajando al trabajador a la calidad de instrumento funcional al rédito del

¹⁶⁸ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 134.

capital. En este orden de ideas, la inclusión dentro del objeto de regulación del principio de diferencia lo que es la distribución de los poderes y prerrogativas económicos de los cargos, contribuye a extender las bases sociales del autorrespeto y respeto recíproco que se deben los ciudadanos, al interior de la esfera de poder de dominación social engendrado en la dinámica competitiva de las instituciones socio-económicas. Por lo demás, se trata de una interpretación que esta en sintonía con la precedencia de la igualdad equitativa de oportunidades ante el principio de diferencia:

“Si entendemos que el objetivo de la igualdad equitativa de oportunidades es, en palabras de Rawls, no la meritocracia sino conservar el respeto propio de los ciudadanos mediante la concesión de oportunidades para educar y ejercitar sus capacidades, entonces la última interpretación parece más apropiada [la igualdad equitativa de oportunidades y su prioridad impone sobre la sociedad de antemano el deber positivo de generar para todos los ciudadanos una igualdad equitativa de oportunidades para ejercer control sobre los medios de producción y las condiciones de trabajo]. La igualdad equitativa de oportunidades, entonces, ha de entenderse que exige proporcionar a todos los ciudadanos en el marco de igualdad equitativa oportunidades de ejercer atribuciones y prerrogativas al interior del lugar de trabajo como parte del ejercicio de sus capacidades productivas”¹⁶⁹.

La interpretación anterior encuentra, además, apoyo en la caracterización que Rawls hace tanto de la *democracia de los propietarios* o el *socialismo liberal*, como aquellas constituciones políticas y económicas congruentes con las exigencias del principio de diferencia. En ambos se acentúa la importancia de trasladar al interior de las instituciones económicas la base sociales de respeto de la base de igualdad del estatus de ciudadano democrático. De acuerdo con ello, los poderes y prerrogativas económicas de organización, gestión y mando deben ser objeto de distribución entre los capitalistas y trabajadores. El objetivo en el caso de la *democracia de los propietarios* –democracia constitucional apoyada por Rawls– es evitar el sentimiento de minusvaloración generado en el marco de una relación estrictamente salarial del trabajador y el propietario. La relación tradicional entre capital y trabajo convierte al trabajador –ciudadano libre e igual– en un instrumento de la empresa, precario y expuesto a las decisiones unilaterales del propietario. En dicho marco, no existe espacio para la debida consideración del respeto moral del trabajador, en cuanto a la dependencia de su destino vital de la cooperación social-económica. No en vano la pérdida de la fuente laboral es un drama, no solamente porque implica exclusión social y económica –independientemente de la existencia de mecanismos de seguridad social– sino que, además, afecta seriamente el sentimiento y conciencia de autorrespeto y confianza en la capacidad de dirigir su vida. En este orden de ideas, la introducción de criterios de equidad en la distribución de los poderes económicos vinculados a los cargos y posiciones de las instituciones económicas, permite fortalecer y extender la base social de respeto del estatus de ciudadano al dominio de lo económico. Lo que, en cierto modo, puede contribuir a morigerar la dislocación, que experimenta el ciudadano al transitar entre el dominio de lo político al de lo económico, como si se tratara de dos mundos distintos y regidos por códigos morales inversos. Con todo, la extensión del principio de diferencia a los poderes económicos como objeto de

¹⁶⁹ Ibídem., p. 135.

la justicia distributiva, sumado al ingreso y riqueza, a consecuencia de sostener su interpretación en conjunto con la primacía del primer principio y de la primera parte del segundo principio -igualdad equitativa de oportunidades- permite afirmar con Norman Daniels que:

“Aún cuando no existe un límite absoluto con respecto a la cantidad de desigualdad que permite el principio de diferencia, su combinación con los otros principios y la prioridad que se le asigna en relación con ellos, sugiere que contemplaríamos mucho menos desigualdad en una sociedad gobernada conforme a la igualdad democrática, del que admitiría el principio de diferencia en sí mismo”¹⁷⁰.

En suma, la *democracia de los propietarios* entiende que la dispersión generalizada de riqueza, bienes productivos y capital humano, es crucial para conservar en la estructura de trasfondo la justicia encarnada en los valores políticos de libertad e igualdad. Se encuentra en un espacio intermedio entre socialismo y capitalismo, y su objetivo es el reconocimiento al interior de la estructura básica, de la dimensión activa de los ciudadanos como miembros cooperativos, que en su conjunto contribuyen al producto y ventajas sociales. La justicia pública en la democracia de los propietarios incluye, por decirlo, un componente activo de reconocimiento y afirmación del bien primario del respeto propio y recíproco, que es parte intrínseca de la base de igualdad compartida por los ciudadanos como personas morales. No se limita a la mera asistencia de los *perdedores* fruto de la dinámica mercantil de asignación eficiente de los recursos y factores de producción. Su aspiración es de mayor altura, una que entiende la importancia de salvaguardar el estatus de ciudadano democrático, como piedra angular de referencia para una sociedad justa unida en amistad cívica, debido a la concurrencia de razones, que son percibidas y apreciadas como correctas y justas, ya que respetan la autonomía política plena del ciudadano democrático. Como bien dice Rawls:

“La intención no es simplemente asistir a los que salen perdiendo por accidente o por mala fortuna (aunque esto deba hacerse), sino más bien colocar a todos los ciudadanos en una posición en la que puedan gestionar sus propios asuntos partiendo de un nivel adecuado de igualdad social y económica”¹⁷¹.

En este orden de ideas, la propuesta de Rawls recoge y reformula con mayor fuerza una idea presente en Locke: el derecho natural a la independencia como manifestación de la Ley de la razón. La dispersión de la riqueza, bienes productivos y oportunidades vitales entre todos los ciudadanos es, precisamente, la respuesta al problema de la pérdida de independencia política, y económica que experimentan los individuos en el contrato político de Locke. En consecuencia, la igualdad democrática derivada de la interpretación conjunta de los dos principios de justicia conforme al orden lexicográfico es de gran calado, porque desarrolla en su máxima expresión el criterio de reciprocidad de la razón pública¹⁷². De ahí se explica, la distinción que Rawls

¹⁷⁰ Daniels, Norman, “Rawls’s Complex Egalitarianism”, ob., cit., p. 252.

¹⁷¹ Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, ob., cit., p. 190.

¹⁷² En mi opinión, creo que la interpretación rigurosa del primer principio de justicia con el segundo, y de éste entre sus dos partes, son tres piezas que conforman un tándem estrechamente interrelacionado, cuyo centro de gravedad es la comunicación recíproca entre la libertad e igualdad del estatus de persona moral y el estatus político de ciudadano democrático libre e igual. Del mismo modo, el primer principio de justicia, es la base fundamental del orden

introduce entre *legitimidad* y *justicia*, a la familia de concepciones del liberalismo político les reconoce su legitimidad democrático-liberal, porque son fruto del acuerdo público de ciudadanos políticamente autónomos, en el marco de la deliberación hecha conforme a los valores políticos de la razón pública. En tanto que, solamente reserva el apelativo de *justo* a su *justicia como equidad*, porque dicha idea pública de la justicia realiza, de forma más razonable y profunda, el valor de la fraternidad insito al criterio de reciprocidad en cuanto piedra angular de los valores políticos de la razón pública¹⁷³.

VIII.- La razón pública de la sociedad democrática: ¿es una respuesta al desafío global de la razón neoliberal?.

En la parte final del capítulo segundo, se concluyó con la observación acerca del proceso hegemónico de la razón neoliberal en la explicación y justificación de las desigualdades de poder y riqueza entre los ciudadanos. Asimismo, se apostilló que el predominio de los valores y principios de la razón

moral de la justicia, que como centro de gravedad de la sociedad política está encaminada a contener las fuerzas políticamente heterónomas y divisivas de los estatus sociales, producto de las desigualdades sociales y económicas, que alteran la justicia de trasfondo de la estructura básica de la sociedad. De ahí se explica, que entre la familia de liberalismos políticos, incluida su *justicia como equidad*, el valor político de la *fraternidad* ocupe un lugar importante, que, incluso, distingue a éstos liberalismos políticos del capitalismo de bienestar, donde la fraternidad sería de tono menor, según se comentó la crítica de Rawls a éstos. Además, es preciso recordar que los liberalismos políticos de la razón pública, al final, aceptan márgenes bastante acotados de desigualdad social y económica, incluso, mucho menores que las del capitalismo de bienestar. Dado que, así, lo impone el rasgo general para todos ellos, del primer principio de justicia, cuyo objetivo prioritario es preservar el valor equitativo de las libertades políticas, verdadera garantía de la base de igualdad del ciudadano democrático, evitando que el poder normativo quede en manos de un sector privilegiado. Pues, sin igualdad política real entre los ciudadanos, la sociedad no se funda en la autonomía política recogida en el primer principio, sino en criterios políticamente heterónomos. Lo que, naturalmente, impone la necesidad de distribuir de modo extenso, profundo y conjuntamente, el poder político y el poder socio-económico. La conjunción igualitaria de ambos es la que permite generar bases para el cultivo de la fraternidad, y que, con ello, florezca la amistad cívica entre ciudadanos democráticos libres e iguales. Cosa que conseguiría con mayor profundidad su *justicia como equidad*. Es por éstas consideraciones que, me resisto a la crítica que se hace al liberalismo político, de Rawls, como una teoría tanto insuficientemente liberal como insuficientemente igualitaria (Vid., Ribotta, Silvina, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009; Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999). Creo que, ambas críticas yerran en considerar el tándem estrecho del constructo normativo rawlsiano.

¹⁷³ Daniel Bell atribuye a la teoría de la justicia de Rawls el esfuerzo más comprensivo de la filosofía moderna para justificar una ética socialista. En su opinión, el principio de diferencia busca superar el umbral liberal de la igualdad de oportunidades, preocupado por la eliminación de las diferencias sociales y económicas en las posiciones de partida. Pero, admitiendo su influencia en la desigualdad de los resultados. En ese orden ideas, Bell destaca el papel distributivo del principio de diferencia, en sustitución del principio de eficiencia de la economía de mercado. Pues, el último en su versión de Pareto no especifica, *quién* sería mejorado o empeorado para efectos de cambiar el patrón de eficiencia (recordar explicación vista a los modelos de eficiencia en el capítulo segundo). En tanto que, el principio de diferencia señala que las ventajas del sistema de cooperación social deben ser para todos, e incluso en mayor proporción para los menos aventajados. De ese modo, los frutos del talento de las capacidades naturales deben ser considerados un activo social a disposición de todos, especialmente de los menos aventajados, pues nadie ha hecho méritos para tener una mayor capacidad natural (Vid., Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*, traducción Raúl García y Eugenio Gallego, Alianza Editorial, Madrid, 1976, pp. 507-509).

neoliberal en la fisonomía institucional de la estructura básica de la sociedad ejerce una fuerte influencia con respecto a la *cualidad* del proceso de globalización. El carácter de los pueblos basados en la *razón neoliberal* se expresa en sus relaciones con los demás pueblos de la comunidad internacional. Los intereses de los pueblos *neoliberales* dicen relación con el deseo de acrecimiento de su posición relativa de poder y fuerza, a fin de obtener mayores ventajas económicas a costa del derecho a la autonomía política de los pueblos para constituir un orden, que proporcione a sus ciudadanos un tratamiento justo, o al menos, decente. De este modo pues, la hegemonía de la razón neoliberal en la constitución institucional de las sociedades determina la *fisonomía moral*, con la que afrontarán las relaciones internacionales con los demás pueblos, en especial en el contexto de interdependencia global. La globalización dominada por los valores y principios de la razón neoliberal define un *derecho de gentes*, que es la expresión normativa de la *ley de la fuerza*. Los pueblos actúan exclusivamente en pos de intereses racionales de poder, riqueza y gloria, que en sí mismos carecen de un punto de corte (nunca es suficiente). Pues los intereses de los pueblos *neoliberales* dicen relación con la satisfacción de deseos y aspiraciones vinculados al ejercicio de dominio sobre otros pueblos. Siendo eso así, la Historia reúne ejemplos sobrados con respecto al destino de los pueblos impulsados por intereses de gloria y poder, éstos solo pueden mantenerse mediante una expansión constante e ilimitada de influencia y dominio. Sin embargo, dicho principio *dinámico* conlleva la amenaza en ciernes del colapso, que solo puede ser evitado ejerciendo mayores dosis de poder, fuerza y opresión. Dicho así, el resultado de la globalización neoliberal de la razón es un proceso peligroso, porque ordena la comunidad internacional según un equilibrio siempre precario y contingente de reacomodo de fuerzas. Este reacomodo en el marco de la razón neoliberal globalizada corresponde al ejercicio de relaciones asimétricas de poder político y económico entre pueblos fuertes y débiles, según el criterio de maximización de la riqueza aunque sea a costa del sacrificio de las instituciones justas o decentes de otras sociedades. Así pues, el escenario de dominación injusta de las democracias neoliberales basado en el equilibrio del juego de las fuerzas competitivas entre ciudadanos desiguales, se exporta como marco apropiado para la organización, ahora, de las relaciones entre los pueblos. El resultado de la exportación de la *razón neoliberal* al ámbito del derecho entre los pueblos, es un orden injusto fundado en la explotación aupada por un *capitalismo global* que permite, a los grandes capitales financieros y corporaciones multinacionales, eludir el control político de los gobiernos. De guisa, la autonomía política de los gobiernos es severamente socavada quedando, en muchos casos, expuestos a exigencias políticas y económicas que lastran las bases sociales de respeto de los ciudadanos de ese gobierno. Por consiguiente, las profundas y abyectas desigualdades entre los pueblos con respecto a su derecho básico a desarrollar su autonomía política, conforme a condiciones suficientes para asegurar un orden justo, o al menos decente, a sus ciudadanos, no puede ser desvinculado del tipo de razón política que domina en el plano doméstico de las sociedades. Así, es posible afirmar que el *positivismo* de la *razón económica*, base de la razón política neoliberal, determina el carácter de los pueblos en sus relaciones conciudadanas y, por extensión, de éstos con los otros pueblos.

En este orden de ideas, la injusticia del orden internacional entre los pueblos es facilitado por la articulación motora de la razón neoliberal en el marco del proceso de globalización política, económica y social de los pueblos. La exportación y expansión de la razón neoliberal en la configuración de los principios de las relaciones internacionales corroboraría en *negativo* la tesis de Kant en la *Paz Perpetua*. Asimismo, Rawls con respecto a la justificación de cuáles serían los principios del Derecho de gentes que serían congruentes con el carácter moral de los pueblos liberales –aquellos cuya constitución política se basa en los valores y principios de la razón pública– adopta la tesis de Kant aunque con matices según será comentado. Kant en la *Paz Perpetua* reflexiona sobre la posibilidad de un orden internacional, que consiga adecuarse a los imperativos categóricos de la razón práctica y, de ese modo, los pueblos logren abandonar el estado de naturaleza caracterizado por la hipótesis del *conflicto*. Para ello, Kant estima que es indispensable que los estados adopten progresivamente el modo *republicano* de gobierno, esto es, aquél basado en la aplicación de los principios de la razón práctica pura contenidos en el *contrato originario*¹⁷⁴. Según Kant la constitución republicana responde a un ideal de justicia universal, que resulta un paso decisivo si es que los hombres desean abandonar la *ley de la fuerza* en el ámbito de la relaciones entre los pueblos. En principio, Rawls acepta el presupuesto kantiano respecto a la relación de la *justicia* del Derecho de gentes con la constitución política de los pueblos conforme a los valores y principios de la razón pública. Pero Rawls introduce un importante matiz, que lo aleja del presupuesto kantiano. El estándar de *justicia* exigible a los pueblos para formar parte de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada, no puede estar condicionado a la aceptación única del ideal de justicia universal sea de la constitución republicana kantiana, o el de la sociedad bien ordenada de la *justicia como equidad*, o de las otras concepciones de justicia de la familia del liberalismo político. Rawls considera que los problemas de justicia doméstica e internacional corresponden a distintos planos de responsabilidad. Así, la justicia política y social de la estructura básica de la sociedad (plano doméstico) corresponde a la autonomía política de los ciudadanos dentro de la respectiva sociedad. En tanto que, los deberes y obligaciones de justicia en el ámbito del Derecho de gentes (plano internacional entre los pueblos) están limitados a la observancia de principios relativos al respeto del carácter libre e igual de los pueblos en el ejercicio de su autonomía política como tal. Sin embargo, ambos niveles de responsabilidad no están desvinculados, porque la posibilidad racional y razonable de su

¹⁷⁴ Kant, vincula la constitución republicana con el resultado posible de una paz perpetua. Dado que, la justicia de las máximas del gobierno republicano dependen de que sean susceptibles de superar el *razonamiento práctico* de los principios políticos categóricos. Entre ellos se halla el principio del consentimiento de los ciudadanos, en cuya virtud solamente son correctas y justas aquellas leyes que serían consentidas porque respetan la idea categórica de libertad. Por tanto, solo lo serán aquellas que observen el derecho del hombre a ser tratado como agente moral, y nunca como medio en pos de un fin dependiente de la ley heterónoma del mundo de las preferencias subjetivas y contingentes. Lo anterior explica la afirmación de Kant: “Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe haber o no guerra, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra [...] por el contrario en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es un miembro del Estado sino su propietario [...]” (Vid., Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, ob., cit., pp. 53-54).

cumplimiento depende de que la Sociedad de los Pueblos esté integrada por pueblos que sean libres e iguales. De este modo pues, Rawls entiende que la exigencia mínima para la cooperación pacífica entre los pueblos esta subordinada a que éstos cumplan, en relación con sus ciudadanos, una idea común y pública de justicia que satisfaga las exigencias de lo que denomina los *derechos humanos básicos*. Dicho así, el carácter libre e igual de los pueblos corresponde a su derecho a la autonomía política, base del respeto recíproco entre los pueblos. Pero está condicionado al cumplimiento por los pueblos de una idea pública de bien común, sea de justicia liberal o al menos de tratamiento decente a sus ciudadanos relativas al cumplimiento de las demandas moral mínimas de los derechos humanos básicos, según será comentado.

La distinción entre principios de justicia domésticos y aquellos exigibles en el plano de las relaciones entre los pueblos, expresa una diferencia *cualitativa* en la moral pública del orden político, pero no una separación absoluta entre ellos. En efectos, los principios de justicia de la familia de los liberalismos políticos encierran un orden moral público, de mayor calado que los de justicia del Derecho de gentes. Sin embargo, ambos hunden sus raíces en los postulados morales esenciales e inderogables de la condici^ona moral de la persona humana. Desde esta perspectiva, los principios del Derecho de gentes son la expresi^on de una parte inamovible de los valores de la raz^on pública de los pueblos liberales, que coincide con aquel mⁱnimo de decencia susceptible de ser exigido y aceptado por pueblos no liberales, en su respectiva idea pública de justicia. La deficiencia en los rasgos liberales de su concepci^on pública de justicia, no es justificaci^on para escamotear las demandas in^omovibles de la decencia, en la organizaci^on de la cooperaci^on social. La aprehensi^on de Rawls, que justifica la digresi^on entre *justicia doméstica* y *justicia entre los pueblos*, o tambi^en denominada *justicia humanitaria*, se vincula con un aspecto de ineludible realismo, en el tratamiento de los asuntos polⁱticos propio de las relaciones internacionales, con el que deben lidiar los pueblos liberales debido a la existencia de otros pueblos no liberales, pero que respetan el est^andar de decencia de los derechos humanos b^asicos. Asⁱ pues, desea hacer presente que en el ^ambito internacional, los peligros y riesgos de la paz entre los pueblos, son y han sido siempre los mismos males grandes males, que azotan y han azotado a la Humanidad: guerra injusta y opresi^on, persecuci^on religiosa y denegaci^on de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa. En su opini^on, ^estos males son producto de la injusticia polⁱtica y social debido a la carencia en sus respectivas instituciones dom^esticas, polⁱticas y sociales, de una idea com^un de justicia que exprese, al menos, alg^un grado consideraci^on y respeto del poder polⁱtico hacia los ciudadanos y de ^estos entre sⁱ. De este modo pues, la estabilidad pacⁱfica y justa del orden internacional, seg^un Rawls, requiere de una Sociedad de los Pueblos basada en el respeto recⁱproco de su libertad e igualdad. Acto seguido, la libertad e igualdad de los pueblos dice relaci^on con el respeto recⁱproco de su derecho a la autonomⁱa polⁱtica, siempre y cuando su constituci^on dom^estica cumpla con las exigencias morales mⁱnimas de la *justicia humanitaria*, es decir, con el umbral de la decencia. Siendo eso asⁱ, uno de los deberes de justicia fundamentales que se deben entre sⁱ los pueblos, no es que brindar asistencia a los pueblos desfavorecidos para que puedan fundar las bases mⁱnimas de su autonomⁱa polⁱtica y, con ello, ser parte como

miembros libres e iguales de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada. Por tanto, los males e injusticia del orden internacional están vinculados con el carácter moral de los pueblos, que en buena parte depende de la base de justicia doméstica de sus instituciones.

De acuerdo con lo anterior, las sociedades bien ordenadas del liberalismo político están en buen pie para ofrecerse recíprocamente términos justos de cooperación y asistencia. El caso de los pueblos liberales sirve, de modo a Rawls, para ilustrar con claridad la diferencia que para él existe entre pueblo y estados. Los pueblos liberales poseen un carácter moral, que no está presente en la concepción tradicional de los Estados como entes políticos impulsados únicamente por sus intereses racionales de poder, gloria y riqueza. Esta digresión encuentra apoyo en la reflexión de Rawls sobre la influencia moral que ejerce en los ciudadanos, crecer bajo el imperio de instituciones justas. Favorecen el desarrollo del sentido de justicia cuya práctica deriva en la formación y cultivo de una cultura política y pública, que asigna importancia al criterio de reciprocidad en el tratamiento de los problemas de justicia. Dicho lo anterior, se puede comprender el interés prioritario de Rawls de acometer la tarea de justificación de los valores y principios adecuados para una concepción política de justicia, que sea congruente con el carácter libre e igual de los ciudadanos. Pues, los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad doméstica son los responsables de la “primera impronta a nuestro carácter y a nuestra concepción de nosotros mismos como personas”¹⁷⁵.

Se asume así, la importancia del proceso de aprendizaje moral de los ciudadanos en la formación de un sentido de justicia y, al mismo tiempo, de un talante moral que acepta y practica los principios de justicia, porque afirman las bases sociales del respeto propio y recíproco entre los ciudadanos. En consecuencia, el sentido del valor para un pueblo liberal no depende de los intereses singulares y contingentes del poder y gloria. Sino de la conciencia sobre su capacidad para crear y mantener instituciones justas, que son propicias para el cultivo de un sentido de justicia apto para forjar los vínculos y lazos ciudadanos de la *amistad cívica*. El pueblo razonablemente justo está constituido por un cuerpo de ciudadanos, que sin ser altruistas ni egoístas, son capaces de modelar sus intereses racionales conforme a la razonabilidad del criterio de reciprocidad. Por consiguiente, el valor del pueblo liberal se sostiene en la corrección moral de sus razones políticas, esto es, en su capacidad para construir y conservar instituciones que son *exitosamente justas* entre sus conciudadanos:

“En este contexto, el éxito no se refiere al valor militar o a la falta de él, sino al éxito al logro de justicia política y social para todos los ciudadanos, a la garantía de las libertades fundamentales, a la plenitud y expresividad de la cultura cívica y al bienestar económico del pueblo”¹⁷⁶.

Rawls así, atribuye importancia a la razón pública que gobierna al interior de los pueblos liberales, pues alberga la potencialidad para desencadenar –en el marco de una posibilidad *realistamente utópica*– un

¹⁷⁵ Rawls, John, *El Liberalismo Político*, ob., cit., p. 71.

¹⁷⁶ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de Razón pública”*, ob., cit., p. 58.

proceso civilizador de la mano del tratamiento de los asuntos básicos justicia, que son propios a las tensiones de las relaciones humanas. Del mismo modo, se puede afirmar junto al autor que la *posibilidad civilizadora* depende de cuáles sean, entonces, los valores y principios que informan el contenido de la razón política, que es sostén de la idea pública de justicia. Así pues, el tipo de razón política que modela la constitución de la estructura básica de la sociedad, cumple un papel crucial en la formación del carácter moral de los pueblos, y de su capacidad para ofrecer términos justos y equitativos de cooperación internacional. Atendido lo anterior, Rawls estima que la posibilidad de un orden justo y pacífico entre los pueblos requiere la continuidad de la razón pública, desde el plano doméstico hacia el de las relaciones entre los pueblos. De ahí se explica, su afirmación de que es preciso elaborar los principios del Derecho de gentes a partir del acuerdo, que en una segunda posición original alcanzarían pueblos liberales razonablemente justos, que se sitúan en posiciones de simetría:

“Finalmente, es importante advertir que el derecho de gentes se desarrolla dentro del liberalismo político y constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos. Subrayo que, al desarrollar el derecho de gentes dentro de una concepción liberal de la justicia, elaboramos los ideales y principios de *política exterior* de un pueblo *liberal* razonablemente justo”¹⁷⁷.

La extensión de la razón pública de los pueblos liberales al ámbito de la relación entre los pueblos supone que los actores de semejante proceso, no son, ni pueden ser los Estados tradicionales. Nuestro autor reitera, para la segunda posición original destinada a justificar intelectualmente cuáles serían los principios seleccionados del Derecho de gentes, la misma premisa de la posición original de la justicia doméstica: la base de igualdad moral de los ciudadanos como personas libres e iguales. En efecto, es pieza central de la segunda posición original, que las partes son pueblos liberales razonablemente justos, libres e iguales. Pues su constitución doméstica les atribuye la posesión del carácter de entes políticos racionales y razonables. La comunicación del carácter moral de los ciudadanos miembros de una sociedad razonablemente justa constituye, así, la piedra angular de la afirmación relativa a la representación de los pueblos liberales, como actores morales adecuados en el proceso de extensión de la razón pública al ámbito de las relaciones internacionales. Como bien dice Percy B. Lehning, la proyección de los valores de la razón pública corresponde a lo que es su corazón moral inamovible: el criterio de reciprocidad. Por tanto, los principios del Derecho de gentes reconocen el valor igualitario de los pueblos como entes políticamente autónomos, que son capaces de practicar la virtud política de la justicia en sus relaciones con los demás pueblos liberales, y no liberales pero decentes:

“Los pueblos liberales tienen un carácter moral. Son, al igual que los ciudadanos en el caso doméstico, razonables y racionales. Los pueblos liberales están, por tanto, preparados para ofrecer a los otros pueblos justos términos de cooperación social y política. Tales términos equitativos son aquellos a los que un pueblo sinceramente estima que otros pueblos equivalentes estarían disponibles a aceptar; y existe también una creencia honesta de que un pueblo honrará las condiciones que ha propuesto, incluso en aquellos casos en los que podría obtener una ventaja con su

¹⁷⁷ Ibídem., p. 19.

violación. En el contexto internacional el criterio de reciprocidad se aplica al derecho de los pueblos del mismo modo que en el ámbito interno con los principios de justicia para un régimen constitucional¹⁷⁸.

El carácter moral de los pueblos liberales en cuanto a su capacidad para practicar el criterio de reciprocidad en su relaciones internacionales, es un tópico que recuerda a la distinción de Rousseau – en el *Contrato Social* – entre multitud y sociedad¹⁷⁹. En la *sociedad* existe unidad política producto del vínculo social recíproco de los ciudadanos en torno a una idea pública de justicia. Su carencia disuelve la unidad política en un *dominio privado* sobre una agregación de multitudes. La unión política, así, esta constituida en la reciprocidad del vínculo ciudadano, en una base social de respeto propio y mutuo que limita los intereses, que inciden en los circuitos de la distribución del poder político y económico engendrado en la estructura básica de la sociedad. De este modo pues, el rasgo propio de la reciprocidad en la unión política doméstica de los pueblos *justos*, los haría menos proclives a la pasión por el poder y la gloria. Siempre y cuando, el circuito distributivo del poder no esté cooptado por sectores minoritarios de la sociedad. En ese sentido, los pueblos liberales, razonablemente justos, están en buen pie para condicionar sus intereses racionales a la razonabilidad del criterio de reciprocidad: reconocimiento y respeto del valor igual entre los pueblos. El sentimiento de superioridad del *amor propio inflamado* con respecto a los demás pueblos son “pasiones que pueden mover a una nobleza o aristocracia menor a ganar una posición social y un lugar bajo el sol; pero esta clase o casta no tiene poder en un régimen constitucional”¹⁸⁰. Rawls, en cierto modo reproduce la conjetura kantiana del abandono de la *ley de la fuerza*, en la esfera de las relaciones internacionales, en la medida que las sociedades adopten, en sus respectivas constituciones domésticas, el modo *republicano* de gobierno. Del mismo modo, Rawls reflexiona acerca del proceso de afirmación de la razón pública en la constitución de los pueblos liberales. Así como, sobre la posibilidad que de ello se genere la ignición y, posterior, extensión de la *potencia civilizadora*, que es consustancial a los valores políticos de la razón pública. Logrando, así, transformar a las sociedades domésticas en actores morales, es decir, racionales y razonables:

“Si la *racionalidad* excluye lo *razonable*, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante; y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme”¹⁸¹.

¹⁷⁸ Lehning, Percy B., ob., cit., p.182.

¹⁷⁹ “Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir a una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo, sea cual sea su número; ahí no veo más que un amo y unos esclavos, ahí no veo a un pueblo y su jefe; es, si se quiere, un agregación, pero no una asociación; ahí no hay ni bien público ni cuerpo político” (Vid., Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, ob., cit., pp. 44-45).

¹⁸⁰ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob., cit., p. 60.

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 40.

Conforme a todo lo expuesto, Rawls elucubra sobre la hipótesis intelectual de colocar a los pueblos liberales en la segunda *posición original* ante un *velo de ignorancia*, respecto de todos aquellos elementos singulares que alterarían el equilibrio entre las partes: tamaño del territorio, de su economía y población. En su opinión, los pueblos liberales seleccionarían para el Derecho de los pueblos ocho principios, que expresan la base inamovible del criterio de reciprocidad de la razón pública. La reciprocidad se convierte en exigencia de reconocimiento de la estricta igualdad de valor entre los pueblos liberales. Pues comparten los mismos intereses fundamentales, esto es, “proteger su independencia política y su cultura libre con sus libertades civiles, y en defender su seguridad, su territorio y el bienestar de sus ciudadanos”¹⁸². Los intereses fundamentales de los pueblos liberales corresponde a lo que Rawls denomina *deseos relativos a principios*, y no a ventajas, ni bienestar contingente. El objetivo de los pueblos liberales es conservar sus instituciones justas y, por tanto, se reconocen recíprocamente el carácter de pueblos libres e iguales. De este modo, el acuerdo original de los pueblos liberales, con respecto a los principios del derecho de gentes, hunde sus raíces en la coincidencia de sus intereses fundamentales: mantener sus instituciones justas. Por lo tanto, los valores de igualdad y libertad entre los pueblos, base de los principios del Derecho de gentes, conlleva el reconocimiento de la igualdad de los pueblos en su derecho a la autodeterminación política:

“Este interés [la autonomía política] es el respeto de un pueblo por sí mismo como pueblo que se funda en la conciencia compartida sobre sus peripecias de su historia y sobre los logros de su cultura”¹⁸³.

Los pueblos liberales, en consecuencia, son capaces de identificar principios políticos comunes para regular sus relaciones internacionales, es decir, de acuerdo a un punto de vista público y común allende del pluralismo razonable entre pueblos marcados por su diversidad cultural, lingüística, política, social, religiosa y económica. La extensión del criterio de reciprocidad de la razón pública al Derecho de gentes de los pueblos liberales busca, además, constituir un orden internacional estable en virtud de razones correctas, y superar el viejo y histórico *modus vivendi* del equilibrio de fuerzas. Es así, la *paz democrática* el objetivo último de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada por el Derecho de gentes acordado entre los pueblos liberales. Según será comentado, la *paz democrática* no equivale a mera ausencia de coerción u hostilidades entre los pueblos. Sino demanda a los pueblos una preocupación activa por el destino de las sociedades desfavorecidas, y la restricción del ejercicio del derecho a la legítima defensa solo frente a los denominados estados proscritos y agresivos. “Un pueblo liberal trata de asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz”¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibidem.*, p. 47.

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 41.

- La extensión del criterio de reciprocidad de la razón pública de los pueblos democráticos a la Sociedad de los Pueblos bien ordenada: los derechos humanos básicos como umbral de decencia del orden humano.

Es importante destacar que el objetivo de la *paz democrática* por los pueblos liberales no está condicionado a la estricta interrelación kantiana, de la *Paz Perpetua*, con la constitución universal de las sociedades en el modo de gobierno republicano y, con ello, su adscripción a los principios políticos categóricos del contrato originario. En este punto Rawls se distancia de Kant, pues adopta una posición en cuya virtud condiciona el reconocimiento del carácter libre e igual entre los pueblos - como entes políticamente autónomos- a que su constitución interna guarde correspondencia con una concepción pública de bien común, que proporcione a sus ciudadanos un tratamiento, al menos, decente. La comunidad internacional debe fijar la base de igualdad entre los pueblos, en el respeto de los aspectos fundamentales para la concreción del segundo imperativo categórico en la estructura básica de la sociedad. Según esto, el respeto de los derechos humanos básicos es presupuesto indispensable, para que una sociedad pueda ser estimada como un sistema social de cooperación, y no de dirección eficiente. “Al pueblo que le deniegan sus derechos humanos en sentido alguno puede decirse que está cooperando, sino (como esclavos) es forzado o manipulado y tratado como prescindible según sea la conveniencia”¹⁸⁵. Además, el condicionamiento del respeto recíproco entre los pueblos, al respeto de los derechos humanos básicos apuntaría al cumplimiento de, lo que es, un deber humanitario universal –no de justicia- en cuanto que el estado de sociedad sea uno que brinde a todos los hombres la oportunidad para el desarrollo de sus facultades morales, y experimentar, así, su condición moral de persona. Siendo ello solo posible, cuando la organización de las instituciones reconoce la personalidad moral de los hombres, y no divide arbitrariamente a uno en personas y a otros en instrumentos y/o cosas. Sin derechos humanos básicos, no hay posibilidad de cooperación social, y como dijo Rousseau el hombre (o, una parte de ellos) permanecerá en la vida primitiva de un *animal estúpido y limitado*. Los derechos humanos básicos que, según Rawls, distinguen a un sistema social por su carácter cooperativo serían los siguientes:

“Entre los derechos humanos se encuentra el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad); el derecho a la libertad personal (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar. Así entendidos, los derechos humanos no pueden ser rechazados como peculiares del liberalismo, o de la tradición occidental. No son políticamente parroquiales”¹⁸⁶.

Por consiguiente, la exigencia de *justicia* ínsita en el criterio de reciprocidad que sostiene a la Sociedad de los Pueblos bien ordenada, no involucra una *cruzada* global de los pueblos liberales para imponer los principios del liberalismo político. Ni tampoco, debe estimarse que Rawls se

¹⁸⁵ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., 436.

¹⁸⁶ Rawls, John, *El derecho de gentes “Una revisión de la idea de razón pública”*, ob., cit., p. 79.

conforme con el cumplimiento de las exigencias de la *decencia* por parte de los pueblos, dejando la concreción de la *justicia política y social* doméstica al relativismo moral de las prácticas culturales. Tan solo entiende, que el liberalismo político demanda la concurrencia de condiciones especiales, que involucren la comprensión del pueblo a sí mismo –el conjunto de los ciudadanos- como libre e igual. Siendo eso así, las instituciones de una democracia liberal demandan un proceso de aprendizaje cultural que no puede ser impuesto mediante sanciones de los pueblos liberales a pueblos no liberales pero decentes, según lo comento más adelante. Pero sí deben hacerlo los pueblos liberales tratándose de la constitución interna de los pueblos, en conformidad con las exigencias morales de los derechos humanos básicos. Pues son una exigencia ineludible para establecer las condiciones de un trasfondo institucional, que regule según un parámetro aceptable de moralidad pública los intereses racionales entre sus miembros.

La distancia entre Kant y Rawls dice relación, más importante aún, con el modo de entender el concepto de justicia en sí mismo. Para Kant la noción de justicia corresponde a un imperativo categórico universal que corresponde al estatus moral libre e igual entre los hombres. De este modo pues, se interpreta como un obstáculo moralmente arbitrario las fronteras políticas de los pueblos para la promoción de los deberes de justicia global. Lo anterior supone difuminar el alcance meramente local de los vínculos de cooperación social, que es propio de los deberes recíprocos de justicia entre los ciudadanos de una sociedad concreta. Por consiguiente, para el liberalismo cosmopolita kantiano debe prescindirse de la membresía social de los ciudadanos, y reconocer globalmente la igualdad de los derechos y libertades básicas, y un principio de justicia igualitario de distribución global. En cambio, Rawls adscribe a lo que se denomina concepción política de la justicia en cuya virtud los deberes de justicia son de carácter asociativo, es en la asociación donde tiene sentido el argumento del rechazo de las desigualdades moralmente arbitrarias. Así, la gran diferencia entre la relación que los ciudadanos mantienen entre sí, y la propia entre los pueblos, es que la primera es una asociación obligatoria, los ciudadanos no tienen capacidad de elección para formar o no parte de una determinada estructura política y social. Por lo demás, la pertenencia obligatoria de los ciudadanos lo es, también, con respecto a un poder coercitivo que ejerce una fuerte influencia en sus perspectivas vitales. De este modo, los deberes de justicia están estrechamente relacionados con la exigencia y responsabilidad de los propios ciudadanos de organizar la estructura básica como un sistema de *cooperación social*, que exprese las bases sociales de respeto propio y recíproco de los ciudadanos en tanto personas morales. Las exigencias de la justicia doméstica, son deberes que los ciudadanos tienen derecho a demandar a las instituciones domésticas respectivas. Mientras que, los deberes entre los pueblos no son *stricto sensu* de justicia, porque sus relaciones son de origen voluntario basadas en acuerdos, que fijan los límites concretos del vínculo de cooperación. Por tanto, en concepto de Rawls no existe incongruencia con establecer, en la idea de *decencia*, el estándar moral para la justicia del orden internacional y, al mismo tiempo, argumentar en el plano doméstico la razonabilidad del liberalismo político. La divergencia se explica porque sus objetivos son distintos. El Derecho de gentes busca establecer condiciones para asegurar la *paz democrática* entre los pueblos. Siendo para ello suficiente la moralidad de un pueblo que cumple con los

derechos humanos básicos¹⁸⁷. En cambio, el liberalismo político persigue la concreción, con el mayor grado de profundidad posible, en la organización de las instituciones de cooperación política y social, el criterio de reciprocidad inherente al estatus de ciudadano democrático como persona moral libre e igual.

De acuerdo con lo expuesto, la *paz democrática* debe admitir la hipótesis realista de que los pueblos liberales deban cooperar con otros pueblos no liberales, pero decentes. Pues, si bien el ideal de un mundo social basado en un conjunto global de sociedades democráticas, no está más allá de las capacidades humanas, es un escenario aún lejos de concretarse. En ese orden de ideas, estima razonable condicionar la cooperación con los pueblos no liberales al respeto de la noción de decencia. Siendo eso así, la Sociedad de los Pueblos demanda, para la cooperación entre los pueblos, la satisfacción de un estándar universal de moralidad pública, que esté más allá del relativismo cultural. La observancia, así, de los derechos humanos básicos representa las condiciones de un sistema de cooperación social que trata a cada uno de los miembros de la sociedad con un mínimo criterio de justicia. Pues, dice relación con la protección de las condiciones morales inderogables e inviolables de la persona y, por tanto, los sistemas sociales decentes se distinguen de aquellos fundados en la servidumbre, opresión y represión de la disidencia y diferencia¹⁸⁸. Además, la fijación del estándar moral del Derecho de gentes en los derechos humanos básicos, es un criterio coincidente con la Declaración Universal de Derechos Humanos, de Naciones Unidas (1948). Su preámbulo declara que los derechos de la Declaración Universal representan un *ideal común de la Humanidad*, que vincula a todos los pueblos y naciones, y son la base para la promoción de relaciones *amistosas* entre los pueblos¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Con respecto a las diferencias entre el liberalismo cosmopolita kantiano y las concepciones política de justicia se recomienda la lectura del artículo de Thomas Nagel, "Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 33, N°2, Blackwell Publishing, 2005, pp. 113-147, quien al igual que Rawls argumenta a favor de la prioridad de la justicia social frente a las exigencias de justicia global. En sentido contrario, sobre la preeminencia de las demandas de justicia global en virtud del imperativo categórico kantiano es útil el artículo de Thomas W. Pogge, "The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice", *Fordham Law Review*, Vol. 72, The Fordham Law Archive of Scholarship and History, 2004, pp. 1739-1759.

¹⁸⁸ Se podría argüir que la exigencia de la idea de decencia para formar parte de buena fe de la sociedad de los pueblos del derecho de gentes, es insuficiente. Sin embargo, no es así porque las exigencias morales comprendidas en la categoría de los derechos humanos del derecho de los pueblos, puede ser *conceptualmente mínima* —en relación con los derechos constitucionales de las democracias liberales— pero no en términos del basamento de un tratamiento decentemente justo al interior del sistemas de cooperación social y político. Como bien dice, Rawls, entre éstos derechos están: "el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural" (Rawls, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la Idea de Razón pública"*, ob., cit., p. 79). Junto con ello, los derechos humanos básicos representan parámetros de acción para los Estados y para los individuos, que "imponen unas líneas de conducta, exigen a los gobiernos que obren de cierta forma y al mismo tiempo legitiman a los individuos para que eleven bien alto su voz si aquellos derechos y libertades no son respetados" (Cassese, Antonio, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, traducción Atilio Pentimalli y Blanca Ribera, Editorial Ariel, Barcelona, 1991, p. 8).

¹⁸⁹ Si bien es cierto, los derechos humanos básicos, en el *Derecho de gentes* de Rawls solamente abarcan una parte de los contemplados en la Declaración Universal. No es menos

Los derechos humanos de la Declaración Universal simbolizan, por tanto, un consenso amplio sobre un mínimo común de justicia pública entre diferentes teorías, ideologías políticas, religiones y tradiciones culturales. Las opciones teóricas e ideologías, que no acepten ese mínimo deben explicar, por tanto, el porqué de su actitud y entrar en el terreno de la discusión racional¹⁹⁰. Es por todas éstas consideraciones, que Rawls estima *razonable* que los pueblos liberales cooperen con los pueblos no liberales decentes, puesto que éstos poseerían, también, un talante moral y un suficiente sentido de la justicia. Son pueblos que cumplen con las exigencias morales, porque las consideran en sí mismas *razones correctas*, y no en virtud de motivos de conveniencia sea para evitar sanciones internacionales u otros intereses particulares y contingentes. En síntesis, cuando un pueblo respeta éste umbral de la decencia, propio del universo del orden humano, opta por abandonar el estado brutal y opresivo de la *libertad salvaje*, y abrazar la senda hacia la idea de libertad moral propia del estado de *civilización*:

“Una sociedad no tiene que ser completamente o incluso razonablemente justa para evitar las intervenciones y sanciones, y ser tolerado por los otros pueblos. En la medida que sea decente –respeta los derechos humanos, cumpla con las necesidades básicas, y apoye una concepción de justicia ampliamente aceptada- sus políticas internas no serán objeto de interferencia por parte de los pueblos, dejándosele que establezca una justicia liberal, de acuerdo a sus propios tiempos”¹⁹¹.

Junto con lo anterior, el respeto de los derechos humanos básicos entendidos como condición de la justicia entre los pueblos, no debe ser interpretado como una incoherencia y claudicación de Rawls a los valores políticos liberales de la razón pública. Como se dijo, considera que las instituciones de una democracia constitucional –basada en la razón pública del liberalismo político- demanda una autocomprensión del pueblo como libre e igual. De este modo pues, rechaza la demanda cosmopolita fuerte de que los pueblos liberales impongan a los no liberales las condiciones de la democracia constitucional. La estabilidad de las razones de corrección para una concepción de justicia –cualquiera que sea, y especialmente las del liberalismo político- requieren el compromiso moral de los ciudadanos con aquellas

cierto, que la exigencia rawlsiana de los derechos humanos básicos, como umbral mínimo de decencia para ser miembro pleno de la Sociedad de los Pueblos, comprende aquellas condiciones morales que, con propiedad, pueden reclamar el sitio del ideal de humanidad común de la Declaración, allende del relativismo cultural y de quejas motivadas por una supuesta imposición etnocéntrica. Siendo por tanto, un punto de partida razonable para la construcción de un Derecho de gentes, discernir entre aspiraciones liberales y los derechos humanos propiamente dichos, a objeto de que sea aceptable “por una pluralidad de pueblos y culturas que tratan de convivir pacíficamente en una tolerante y razonable sociedad internacional [...] Esa articulación se hace aquí desde esquemas liberales [segunda posición original], pero con vocación de aceptabilidad universal por parte de quienes no comparten dichos esquemas, y de ahí que se insista en las conclusiones –los principios de un derecho de gentes- en lugar de insistir en las premisas –los fundamentos filosóficos liberales-, no necesariamente aceptables universalmente” (Navarro, Martínez, Emilio, *Solidaridad liberal: La propuesta de John Rawls*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 244-245).

¹⁹⁰ Fernández García, Eusebio, “La declaración de 1948. Dignidad Humana, Universalidad de los Derechos y Multiculturalismo”, en *Dignidad humana y Ciudadanía Cosmopolita*, ob., cit., p. 61.

¹⁹¹ Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob. cit., p. 302.

razones, y aquello no puede ser objeto de coerción externa por los pueblos liberales. De hecho, Rawls en *Teoría de la Justicia* afirma que la concepción especial de la justicia –justicia como equidad y, luego, por extensión al resto de la familia de los liberalismo políticos– exige ciertas condiciones de *civilización* para que sea posible su orden de prioridad estricto entre los dos principios de justicia. Sin embargo, entiende que solamente ante la ausencia de las condiciones para la *justicia liberal*, es aplicable una concepción general de justicia donde todos los bienes primarios son situados en igualdad de posición permitiendo intercambios, a fin de mejorar las condiciones y ventajas para todos, pero nunca situaciones de esclavitud, opresión ni servidumbre¹⁹². Siendo eso así, la concepción general de justicia es un estado transitorio hasta que se consiga un *cambio cualitativo de civilización*¹⁹³ que permita el establecimiento de las instituciones de la democracia liberal. De este modo, Rawls entiende que la decisión del tránsito desde la concepción general de justicia hacia la especial del liberalismo político corresponde exclusivamente al pueblo en su conjunto. Por lo demás, creo que Rawls, sustenta la idea de la decencia como base de la justicia entre los pueblos, en la convicción de que ella es una noción de bien común público, que posee la suficiente fuerza para establecer las condiciones de ignición para una transición pausada y progresiva, en el tiempo, hacia, quizás, el ideal de justicia pública liberal¹⁹⁴. Por lo tanto, nuestro autor distingue estrictamente entre responsabilidades internacionales de los pueblos, y las que corresponde a éstos en el plano doméstico de su estructura básica para con sus ciudadanos. Los pueblos solo tienen el deber recíproco de asegurar las condiciones de una *paz democrática* que sea digna en sí misma.

¹⁹² Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., pp. 69-70.

¹⁹³ *Ibidem.*, p. 489.

¹⁹⁴ Como bien apunta Samuel Freeman, la tolerancia de los pueblos liberales hacia los pueblos decentes no liberales, y su decisión de no incluir en el derecho de los pueblos la exigencia de cumplimiento de los derechos liberales, responde al respeto que se profesa del carácter libre e igual de los pueblos como cuerpos políticamente autónomos. En efecto, Freeman coincide con Rawls en que la concepción política de justicia liberal debe ser el resultado de la transformación de la cultura política y pública del pueblo, y no consecuencia de su imposición coercitiva. Pues, de una parte se vulnera el respeto del derecho del pueblo a la autodeterminación, y, además, es contraproducente porque la adhesión a la noción de decencia abre un camino de reforma y evolución cultural, que, probablemente culmine en alguna de las concepciones políticas de justicia liberal de la razón pública (Vid., Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, ob., cit., pp. 278-279). Por lo demás, agregaría que el concepto de pueblo decente utilizado por Rawls, en el capítulo 8 de su obra, funciona más bien como una categoría intelectual aunque con base histórica. En efecto, creo que Rawls busca establecer que la *decencia* fue el precursor moral del proceso histórico de transformación de la estructura política y social de las sociedades del siglo XVII en adelante, de la mano de las demandas de libertad e igualdad. Siendo eso así, sería irrazonable excluir a los pueblos no liberales, pero decentes, de las relaciones de cooperación pacífica de la Sociedad de los Pueblos, puesto que éstos incluyen en su estructura precursores morales de transformación de su estructura hacia una idea regulativa de civilización.

- La paz democrática de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada debe ser digna en sí misma: el deber de asistencia a los pueblos afectos a condiciones desfavorables.

La *paz democrática* es digna en sí misma, porque vincula la exigencia del respeto de los derechos humanos básicos con la condición básica del reconocimiento recíproco de los pueblos en su carácter libre e igual. La concepción de bien común ínsita en la noción de *decencia* representa, así, en el ámbito internacional la exigencia de justicia, que los pueblos deben observar en la promoción de sus intereses racionales en el marco de una Sociedad de los Pueblos bien ordenada¹⁹⁵. Siendo eso así, la justicia del Derecho de gentes busca evitar que pueblos liberales y decentes obtengan ventajas y beneficios a costa de guerras libradas entre sí, sea por motivos de recursos económicos, mantener la superioridad militar, balance de fuerzas, o afanes de expansión territorial. Ni tampoco, es compatible con la justicia entre los pueblos conseguir ventajas a expensas de la debilidad institucional de sociedades, cuyos gobiernos corruptos y opresivos *venden al costo* a su población y recursos. En la Sociedad de los Pueblos bien ordenada, los intereses racionales están condicionados al respeto del derecho de la autonomía política de los pueblos. Asimismo, el derecho de autonomía política de los pueblos –base de la igualdad de los pueblos libres– depende del respeto de los derechos humanos básicos. Dicho lo anterior, el compromiso de los pueblos –liberales y no liberales pero decentes– con respecto a la *paz democrática* conlleva el cumplimiento de un deber de asistencia con respecto a los pueblos desfavorecidos:

“Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente”¹⁹⁶.

El deber de asistencia a los pueblos desfavorecidos se enmarca dentro de la distribución de responsabilidades, que Rawls asigna a la Sociedad de los Pueblos, y a los gobiernos domésticos. De acuerdo con ello, Rawls considera que el deber de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada consiste en proporcionar a éstas sociedades los medios para cumplir con las exigencias morales de los derechos humanos básicos. Dicho lo anterior, el deber de asistencia tiene por objeto que todas las sociedades domésticas consigan constituirse como pueblos políticamente autónomos, sea basados en una idea pública de bien común del liberalismo político o, al menos, en el umbral de la decencia. Así, los deberes de justicia que los gobiernos y ciudadanos deben a su propio pueblo son más extensos, que aquellos que se tienen con respecto a otros pueblos. La asimetría entre los deberes de justicia es aparente porque

¹⁹⁵ Como bien dice Samuel Freeman, la implicancia de situar el derecho de gentes en la idea de decencia consiste en que “un orden internacional de pueblos puede ser justo e incluso bien ordenado sin que todos sus miembros sean justos (en el sentido liberal-democrático) con sus ciudadanos” (Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 437).

¹⁹⁶ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de Razón pública”*, ob., cit., p. 50. La incorporación de este principio, en lo que es el número octavo de su lista de principios del Derecho de gentes, es una respuesta meditada respecto a las críticas recibidas a propósito de sus reflexiones preliminares sobre el tema (Vid., Rawls John, “Law of People”, *John Rawls. Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (US), 1999, pp. 529-564).

tanto en el ámbito doméstico e internacional la preocupación de Rawls es coincidente: asegurar el valor de la autonomía política sea de los ciudadanos en el plano doméstico, y la de los pueblos liberales y no liberales pero decentes, en la esfera internacional. Dicho lo cual, el deber de asistencia se cumple cuando las sociedades desfavorecidas consiguen constituir una institucionalidad política y social, que les permita manejar sus propios asuntos con racionalidad y razonabilidad, y, por tanto, poseen la capacidad (la autonomía política) para ser parte de la Sociedad bien ordenada de los Pueblos. Siendo eso así, el deber de asistencia no se reduce a un deber de asistencia económica sino que involucra mucho más, dado que el objetivo es la independencia política, económica y social:

“Esto sugiere que el deber de asistencia puede ser mas bien riguroso. Puede requerir abundante y regular asistencia para el desarrollo de parte de gente capacitada para educación, infraestructura, agricultura, tecnología, desarrollo cultural, etc., hasta que la sociedad desfavorecida es capaz de independencia política, económica y social”¹⁹⁷.

De acuerdo con lo anterior, el deber de asistencia a las sociedades menos favorecidas no tiene por finalidad su *bienestar*, sino contribuir a la constitución de las condiciones institucionales para que sean miembros independientes, capaces de ejercer su *derecho a la autodeterminación política de su destino común*. La prioridad de asegurar la autonomía política de los pueblos responde a la convicción de Rawls, en cuanto que los severos problemas de pobreza mundial y desigual distribución de la riqueza son consecuencia de una deficitaria constitución del sistema político y social. En ese orden de ideas, la defensa de la autonomía política supone la apología de configurar los sistemas políticos y sociales según la norma pública de equidad: la cooperación. Según se explicó la expresión *cooperación* demanda, al menos, el cumplimiento de las exigencias morales de los derechos humanos básicos. De este modo pues, sin el posicionamiento de la base de igualdad moral entre los pueblos, es absolutamente inefectivo afrontar éstos problemas solamente desde la perspectiva distributiva de recursos entre países ricos a pobres. En efecto, comparto con Rawls la convicción de que los problemas de explotación de recursos naturales, en los países pobres a manos de otras naciones y multinacionales, se deben a gobiernos corruptos que no respetan los derechos humanos básicos. Por lo demás, los problemas distributivos de carácter social y económico que afligen a los países pobres son consecuencia de una inapropiada configuración de los términos y condiciones de cooperación político y social. De acuerdo con lo expuesto, el deber de asistencia tiene un objetivo y un termino, “promover a los pobres del mundo para que se conviertan en ciudadanos libres e iguales de una razonable sociedad liberal, o miembros de una sociedad jerárquica decente. Éste es su objetivo. Y tiene un término puesto que en cada sociedad desfavorecida deja de aplicarse el principio cuando se alcanza el objetivo”¹⁹⁸.

Dicho lo anterior, la política exterior de los pueblos liberales y decentes se distingue porque las *condiciones desfavorables* de una sociedad, no son, ni

¹⁹⁷ Freeman, Samuel, *Rawls*, ob., cit., p. 441.

¹⁹⁸ Rawls, John, *El Derecho de gentes y <<Una revisión de la idea de razón pública>>*, ob., cit., p. 138.

deben ser consideradas oportunidades legítimas para avanzar sus intereses racionales. La justicia propiciada por la Sociedad bien ordenada de los Pueblos se ordena conforme a ventajas y beneficios, que son producto de relaciones entre pueblos moralmente libres e iguales. La justicia del Derecho de gentes entiende, así, que son injustas las ganancias logradas a costa de las condiciones de un pueblo desfavorecido para el ejercicio de su derecho a la autodeterminación política. La razón radica en que, precisamente, son las condiciones institucionales de la autonomía política –ya explicadas– las que hacen posible la *cooperación* política y social de los ciudadanos al interior de la estructura básica. Sin cooperación política y social, los ciudadanos no pueden afrontar los problemas de justicia básica, porque la ausencia de *autonomía política* equivale a un sistema que carece de las condiciones básicas del segundo imperativo categórico, según se explicó. Asimismo, la Sociedad de los Pueblos bien ordenada supone la cooperación de pueblos que son libres e iguales, es decir, que poseen las condiciones institucionales fundamentales de la autonomía política. La importancia del deber de asistencia, además, se evidencia en el tratamiento paralelo, que Rawls le asigna en relación con el *principio del ahorro justo*. Según esto, las partes en la posición original al seleccionar los principios de justicia para la estructura básica deberían atribuir prioridad –al igual que con el ahorro justo– al deber de asistencia a los pueblos afectados por condiciones desfavorables, antes de distribuir al interior de la sociedad las cuotas conforme al principio de diferencia¹⁹⁹.

Con todo lo expuesto, es atractiva la propuesta teórica de Rawls de extender el criterio de reciprocidad de la razón pública de los pueblos liberales al tratamiento de los pueblos en el marco internacional. En primer lugar, porque intenta de un modo *utópicamente realista* vincular a las condiciones del estándar moral de los derechos humanos básicos, la posibilidad de un orden internacional pacífico basado en razones correctas. Con ello, nuestro autor se desvincula del monismo moral de las posiciones liberales cosmopolitas que entienden los valores y principios aplicables a la estructura doméstica de las sociedades como directamente homologables al plano internacional. De este modo pues, acertadamente diferencia la naturaleza diversa de los problemas propios de la justicia doméstica y entre los pueblos²⁰⁰. En el ámbito doméstico

¹⁹⁹ El carácter especial de la justicia distributiva del deber de asistencia a los pueblos desfavorecidos hace eco, en parte, de la crítica formulada por Rubio Carracedo al primer escrito de Rawls sobre el Derecho de gentes, concretamente a su omisión respecto a un principio de justicia distributiva. Si bien acepta los argumentos dados por Rawls para justificar la imposibilidad de aplicar globalmente el principio de justicia doméstica de diferencia. Al mismo tiempo, espeta que “[...] del hecho de que no pueda justificarse la vigencia internacional del principio de justicia distributiva entre todos los pueblos [globalización del principio de diferencia de la justicia doméstica] no se sigue que tal principio no pueda serle exigido a las democracias liberales en cuanto factor político y moral fundamental (aunque no legal) de sus relaciones internacionales [...] con los demás pueblos, dado que el principio ha sido validado a partir de sus convicciones compartidas y cultura pública. Y tal validación es vinculante universalmente, al menos en el plano moral y político, aunque no lo sea en el plano estrictamente legal, que exige reciprocidad” (Rubio Carracedo, José, “La teoría rawlsiana de la justicia internacional: maximalismo en la justificación, minimalismo en la universalización”, en *Daimón: Revista de Filosofía*, N° 15, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, Murcia, 1997, p. 173).

²⁰⁰ Rawls en *Teoría de la Justicia* critica la extensión hecha por el utilitarismo de la teoría de la elección racional al ámbito de la selección de los principios regulativos de justicia de la sociedad en su conjunto. De este modo, critica el tratamiento monista de las cosas, especialmente aquellas que dicen relación con cuestiones morales, debido a las consecuencias

el objetivo es la justicia política, porque la estructura básica de la sociedad ejerce una influencia determinante en las perspectivas vitales de individuos, que ingresan forzosamente y por azar a una sociedad concreta ocupando posiciones de partida, ventajosas o desventajosas, también en virtud de la *diosa fortuna*. En el plano internacional el objetivo es otro, la *paz democrática* basada en el respeto recíproco de los pueblos debido al carácter común de libres e iguales. La importancia de la digresión considerada en su conjunto es, al contrario de muchos críticos, crucial para la construcción de la posibilidad *utópicamente realista*, de que la humanidad pueda encaminarse hacia el escenario ideal de Rawls, de una *paz democrática* entre pueblos liberales al igual que Kant. En efecto, la condición básica de la paz entre los pueblos consiste en el respeto recíproco como entidades políticamente autónomas, esto es, en el reconocimiento de su derecho a buscar por sí mismas su destino propio. Sin embargo, el derecho de autonomía política de los pueblos está limitado porque las sociedades cumplan con exigencias básicas de moralidad en el tratamiento que prodiga a sus miembros. La vinculación del derecho a la autonomía política, con la satisfacción del piso mínimo de moralidad pública internacional –decencia– sería suficiente para el respeto internacional de los pueblos. Se asume, creo, la hipótesis de que la constitución moral del pueblo conforme al umbral de la decencia, desencadenaría un proceso *civilizador* que debe madurar de acuerdo con los tiempos de cada sociedad. En este orden de ideas, el fundamento de limitar el respeto recíproco de los pueblos en los derechos humanos básicos se justifica, probablemente, en la interpretación del deber categórico de abandonar el estado de naturaleza, y constituir un estado civil. De este modo, el cumplimiento de aquella obligación es producto del esfuerzo colectivo de un pueblo que, por tanto, merece respeto y no debe ser objeto de interferencia. “Le debemos a los demás pueblos tanto el permitirles, como hasta cierto grado asistirles, para que se organicen política y colectivamente”²⁰¹. El posicionamiento de Rawls, además, es coherente con el espíritu de su obra *Liberalismo Político*, en cuyo meollo entiende que uno de los valores del liberalismo político es la tolerancia. Ella podría verse, seriamente, comprometida si los pueblos liberales adoptan la cruzada de imponer los valores y principios del liberalismo político. Por lo demás, con justa razón Rawls estima que para el objetivo del Derecho de gentes, la *paz democrática*, sería inapropiada y contraproducente porque desatendería y minusvaloraría indebidamente el talante moral de pueblos que no siendo liberales, sí son decentes

Por otra parte, la gravitación de la *paz democrática* de la Sociedad de los Pueblos bien ordenada, en torno al objetivo de asegurar la base de igualdad entre los pueblos como entes políticamente autónomos, explica la oposición de Rawls a contemplar principios de justicia global distributiva. En efecto, concuerdo con Rawls en estimar que la consolidación por los pueblos de la *cualidad moral*, ínsita en el derecho a la autonomía política, constituye un elemento fundamental para la restricción moral de sus intereses racionales en el marco de las relaciones internacionales. Sin instituciones políticas justas, o al

nefastas en bienes humanos fundamentales como la justicia. Es por ello que, para Rawls resulta fundamental entender que “el principio regulador de cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa” (Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, ob., cit., p. 40).

²⁰¹ Nagel, Thomas, “Problem of Global Justice”, ob., cit., p. 135.

menos decentes, carece de sentido contemplar propuestas como las de un impuesto global de redistribución de recursos entre países ricos a pobres, o de extrapolación del principio de diferencia a la escena global²⁰². El acento principal debe radicar en asistir a las sociedades para que puedan convertirse en entes políticamente autónomos, porque es la falta de esa condición la causa principal de los males y azotes, que afectan a gran parte de la población mundial. El solo traspaso de recursos económicos, sin afrontar dicho objetivo solo contribuye a mantener a las sociedades en un estado de dependencia y servidumbre proclive a los intereses racionales de explotación de sus recursos y población²⁰³.

De este modo, la relación del respeto del derecho a la autonomía política con el cumplimiento de las exigencias morales de los derechos humanos básicos, impone restricciones importantes a las relaciones internacionales entre los pueblos. Siendo precisamente, la carencia de una voluntad política doméstica decidida de imponer el estándar de decencia, en el marco de las relaciones de la comunidad internacional, lo que revela la absoluta falta de razonabilidad del actual proceso de globalización político, económico y social²⁰⁴. Asimismo, semejante déficit moral de la globalización incluye el sacrificio, de una parte importante, de sociedades desfavorecidas –y, por tanto, de seres humanos– en orden de tener y concretar la posibilidad de organizar sus instituciones, en un modo que sean justas, o al menos decentes, para proporcionar a sus ciudadanos las bases para el cultivo y afirmación de su valor y respeto propio como seres de fines. Dicho lo anterior, el constructo normativo-intelectual permite revelar, en toda su crudeza y sin cinismos, la cara *animal* de la globalización neoliberal. Pues ella esta acometida a dibujar un orden internacional gobernado por la *ley de la fuerza*, donde es *legítimo* obtener ventajas a costa del derecho de los pueblos a la autonomía política y,

²⁰² Vid., Pogge, Thomas, “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, N°3, Blackwell Publishing, 1994, pp. 195-224.

²⁰³ Un caso paradigmático sobre la importancia de acometer a un deber de asistencia como el propuesto por Rawls, es el caso de Haití. Tras el terremoto que azotó al país el 12 de enero de 2010, su viabilidad ha estado condicionada a la dependencia crónica de las ayudas internacionales de ONG, organismos internacionales y fondos públicos de otros Estados. Sin embargo, la tragedia que azotó a la isla caribeña, no aparece con el terremoto sino que ésta desnuda las serias deficiencias de un Estado que carece de las condiciones políticas, económicas y culturales mínimas para la autonomía política. En este orden de ideas, descriptivas son las palabras de Jean-Henry Céant, quien para la tribuna de opinión en el diario *El País* titulada “La reconstrucción de Haití comienza por los propios haitianos”, del 19 de junio 2014, dice: “Las carencias en vivienda, educación, sanidad, infraestructuras de saneamiento, empleo, estabilidad económica y seguridad siguen entorpeciendo la labor de un gobierno atrapado en la crisis. A pesar del apoyo de la comunidad internacional, Haití no ha sido capaz de resolver estos problemas [...] Los problemas no podrán tener solución hasta que los haitianos se esfuercen por lograr un mayor sentimiento de unidad nacional. Solo entonces podremos labrar la voluntad y el impulso positivos que hacen falta para afrontar nuestros problemas endémicos”.

²⁰⁴ Son reveladores en este punto las conclusiones contenidas en el reporte del grupo de trabajo sobre los derechos humanos y las corporaciones multinacionales encomendado por la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (A/HRC/26/25), en cumplimiento de la resolución 17/4 de junio de 2011. En su página 5 se constata expresamente por el grupo de trabajo, que en muchos casos los gobiernos perciben los derechos humanos como “un costo y restricción económica” que alimenta una falta de voluntad política. Documento disponible en: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Business/Pages/Reports.aspx>

por extensión, del derecho de los ciudadanos a vivir bajo instituciones justas experimentado el bien humano, más excelso, ser consciente de nuestra identidad como personas morales. Sin embargo, la razón política neoliberal, en su aspecto global, arrebatada en muchos la oportunidad única, pues no hay certezas del más allá, de saber qué es ser, realmente, humano. Siendo, con toda convicción, el mayor acto de maldad del que es responsable la conducción de la *idolatrada* globalización del mercado.

IX.- La recomposición de la razón moral ilustrada: una admonición renovada sobre la falsedad de la suficiencia civilizadora del progreso material.

La recomposición de la razón del contractualismo moral ilustrado, de la mano de la obra de Rawls, creo, consigue plantear respuestas solventes frente a los desafíos domésticos y globales derivados de la hegemónica razón política *neoliberal*. Especialmente, porque la idea de razón pública replantea la posibilidad seria de poder justificar desde la dimensión de la razón humana, un orden moral autónomo en el dominio de lo político. Lo anterior, es la respuesta de Rawls frente al positivismo de la razón neoliberal, que minusvalora los planteamientos relativos a las exigencias de justicia política y social como meras manifestaciones emocionales del alma humana y, por tanto, racionalmente inconsistentes.

En efecto, Rawls reformula el planteamiento kantiano relativo a la posibilidad de justificar un orden moral independiente a los intereses parciales y divisivos, propios de las concepciones del bien humano. Sin embargo, es menos ambicioso que Kant, limitando el uso de la razón práctica a la posibilidad cierta de justificar un orden moral autónomo solo para el *dominio de lo político*. Con ello, quiere decir que en el marco de los principios del razonamiento práctico se pueden deducir criterios y valores que, en su conjunto, definan un marco común de razones políticas objetivas para organizar con equidad la cooperación social. Rawls sigue a Kant pero, eso sí, abandona su planteamiento trascendental y comprehensivo del orden moral. Su constructivismo político del orden moral, no es ni trascendental, ni comprehensivo.

El constructivismo político de Rawls no es trascendental, porque no basta la razón por sí sola, no es fuente suficiente para la justificación moral de un punto de vista común, en cuya virtud los ciudadanos traten los asuntos básicos de justicia. Para Rawls, es necesario sumar a los principios del razonamiento práctico, lo que denomina *juicios morales considerados* que corresponden, mas bien, a convicciones de carácter sociológico acerca de cómo se perciben a sí mismos y recíprocamente los ciudadanos en el marco de una cultura pública y política de una sociedad democrática. Entre ellas, son importantes la idea política de ciudadano democrático libre e igual, y la idea de la sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación social entre sus miembros. De ambas, incluso, se puede agregar la conciencia del ciudadano sobre su valía personal y del sentimiento de merecer, de parte de las instituciones, un respeto que sea igualitario y equivalente en relación con el resto de sus conciudadanos. Asimismo, el constructivismo político no es comprehensivo porque solamente aspira establecer para el dominio de lo

político –organización de las instituciones básicas de la sociedad- un orden moral de razones objetivas, que sirvan de punto de vista común para el debate democrático de los ciudadanos sobre los problema de justicia social. En tanto que, el constructivismo moral kantiano pretende explicar y justificar mediante la razón práctica, el orden moral completo de los valores humanos.

No obstante lo anterior, el constructivismo político de Rawls participa de lo que es el rasgo principal del constructivismo moral kantiano: el valor de la autonomía moral. En efecto, Rawls reserva solamente, para el dominio de lo político, la autonomía moral de los ciudadanos para concurrir a la discusión, deliberación y acuerdo sobre los criterios, valores y principios que regulen la *equidad* de la cooperación social. En ese orden de ideas, considera que dada la influencia determinante del estado de sociedad, en las perspectivas de desarrollo de la personalidad humana y, por ende, de su identidad pública como ciudadano, no es moralmente legítimo que al ruedo de las razones políticas, sean incorporados intereses particulares y divisivos. De este modo pues, la idea de razón pública busca que los términos del acuerdo político sean la expresión genuina de un consentimiento moral, donde será un mero dato contingente si éste es fruto de unanimidad, o de la mayoría. Lo relevante de la autonomía política es su oposición a que el ejercicio del poder política sea una expresión facciosa, esto es, de intereses particulares de un sector de ciudadanos. Por consiguiente, la autonomía política se opone a las versiones realistas del contractualismo, que cifran el consentimiento en la interacción de poderes asimétricos de negociación orientados por intereses parciales y divisivos del bien racional.

De acuerdo con lo anterior, la autonomía política ínsita en la idea de razón pública promueve una idea regulativa de civilización, que es la misma del contractualismo moral ilustrado. Se trata de que las relaciones políticas y sociales entre los hombres se basen en la *justicia* de la *razón* y no en la *fuerza* de la animalidad propia del estado de guerra. Dicho así, Rawls adscribe a las posiciones sobre la bondad originaria del hombre, en el sentido que tienen la capacidad moral de poder formar y desarrollar un sentido de la justicia. Es decir, Rawls en línea con Locke, Rousseau y Kant, manifiesta su convicción sobre la potencialidad del hombre para ingresar en un punto de vista más amplio y rico, que la mera persecución estrecha y limitada de los intereses particulares. En este orden de ideas, la autonomía política tiene por objetivo, precisamente, que los ciudadanos desarrollen el sentido de la justicia. Porque, de no ser así “la persecución de lo bueno carece de valor moral y, por tanto, será poco admirable. Además, no solamente sus acciones a menudo entrarán en conflicto con la justicia, sino que fracasarán en expresar compromiso alguno con perseguir su bien propio en congruencia con el bien de los demás”²⁰⁵.

La autonomía política, creo, representa la idea vertebral de la obra moral y política de Rawls. La posibilidad de progreso humano, no solamente es material, sino también es el desarrollo y cultivo de un determinado talante moral. De hecho, dicha premisa esta presente en la organización de la estructura básica de la sociedad, que requiere de ciudadanos racionales y razonables. Pero, también, en las relaciones internacionales es necesario que

²⁰⁵ Gutmann, Amy, ob., cit., p. 180.

lo sea entre pueblos que tienen una determinada naturaleza moral, que hace posible la existencia de una Sociedad de los Pueblos bien ordenada. La justicia entre los pueblos se expresa en una *paz democrática* que sea digna en sí misma, porque esta fundada en los deberes de *justicia humanitaria* entre los pueblos. Significa que ella es posible, en la medida que las relaciones lo sean entre pueblos políticamente autónomos. La autonomía política se refiere, así, al carácter razonable de los pueblos. No están inspirados en intereses de gloria, poder, explotación, o amor propio inflamado. Son políticamente autónomos porque su constitución política doméstica hunde sus raíces en el cumplimiento, al menos, de las exigencias morales fundamentales del segundo imperativo categórico: los derechos humanos básicos. La autonomía política es presupuesto indispensable para la *justicia* de la Sociedad de los Pueblos. Pues apela a sociedades políticas cuyos intereses de bien racional están enmarcados por la razonabilidad de su constitución interna: construir y mantener instituciones justas para sus ciudadanos. Siendo para ello, innecesario la dominación hegemónica sobre otros pueblos, ni aprovechar con sentido de oportunismo las condiciones desfavorables, que afecten a otras sociedades para lograr las bases institucionales de su autonomía política. Los pueblos políticamente autónomos no pueden, ni deben obtener ventajas a costa de la falta de autonomía política de otros pueblos. Por el contrario, Rawls estima que los pueblos justos o decentes, les asiste el deber de ayudar a dichas sociedades para fundar las condiciones institucionales básicas de la autonomía política. De este modo, es posible afirmar que la autonomía política proyectada por la razón pública de los pueblos liberales, en la segunda posición original, da lugar a un Derecho de gentes, que busca ordenar las relaciones entre los pueblos según la *justicia* de la razón, y no en la norma de la *fuerza* expresada en la supremacía del juicio de conveniencia de los intereses del más fuerte. Sin autonomía política entre los ciudadanos, y entre los pueblos, el orden humano esta condenado a la *animalidad* del equilibrio de la fuerza de intereses parciales en conflicto.

En conclusión, los elementos que integran la idea de razón pública sirven de punto de Arquímedes para resolver las tensiones tanto en el plano de las sociedades, y en el seno de la Sociedad de los Pueblos, originadas de las fuerzas dialécticas entre los intereses de justicia y aquellas relativos a la obtención de ventajas y utilidades. De ese modo, la razón pública aparece como una alternativa para conciliar la justicia y la utilidad –tal como se lo propone Rousseau en el *Contrato Social*–, siendo un verdadero vaso comunicante entre la cualidad moral pública de las sociedades domésticas, y las relaciones entre los pueblos, a fin de producir una sinergia que conduzca a las sociedades y los pueblos en la senda civilizadora de la razón. De ese modo, la razón pública de Rawls coincide con las ideas centrales de la Grecia clásica, especialmente aquella de la Sofística griega, que vincula el acuerdo político con el diálogo racional entre ciudadanos que poseen por igual la capacidad moral, de la razón para formar un sentido para la moral y justicia. De manera que, las leyes e instituciones sociales se funden en una idea de bien común idónea para servir de base a una justicia política que estimule la unión social, y entre los pueblos, conforme a los vínculos de amistad cívica.

En efecto, en la versión comentada del mito de *Prometeo* relatada por *Protágoras*, en el diálogo del mismo nombre de Platón, se destaca la primacía

del sentido para la moral y justicia, de la razón humana. Pues, solo a través de su ejercicio es posible la fundación de la ciudad, debido a que los ciudadanos expresan un punto de vista público y común desde pueden apreciar el bien común de estimarse y considerarse como iguales. Siendo eso así, el mito afirma la necesidad del predominio de la virtud política equitativamente distribuida por sobre las virtudes técnicas, si es que se desea garantizar la conservación de la ciudad conforme a los lazos de amistad cívica. Pues, el resto de las capacidades y talentos de carácter técnico -aquellas que sirven para transformar la realidad en ventaja personal- son desigualmente distribuidos por la naturaleza y, en consecuencia, no son fundamento firme y sólido para la justicia y amistad cívica. De ese modo, el progreso material aparece como un falso faro civilizador, que solo puede ser fuente inquina, conflictos y enemistad entre los ciudadanos. Todos rasgos incompatibles con la concepción de la ciudad como espacio de convivencia que guarda correspondencia con el orden, que es propio al universo humano. Rechazo en el que coincide Rawls, pues precisamente los valores políticos de la razón pública, los juicios morales considerados y los principios del razonamiento práctico, conducen subordinar el progreso material a los acuerdos en fundamentos que promuevan una idea de justicia apta para la unión social según lazos de amistad cívica.

Por último, insisto el vínculo entre la razón pública de Rawls con las ideas centrales de la Grecia clásica, no es un salto transhistórico, sino es una reformulación de ideas que participan del nexo común del humanismo y el valor de la democracia. Todo ello, además, se hace a través del puente que establece, Rawls, con las piezas que definen a la razón moral ilustrada del contractualismo de Locke, Rousseau y Kant. De ese modo, nuestro autor consigue elevar a un mayor nivel de abstracción el conjunto de las ideas ilustradas helénicas y de la modernidad, dando lugar a una recomposición de la razón moral ilustrada que formula respuestas solventes a los desafíos contrailustrados y contracivilizadores de la razón política de la ciencia económica.

CONCLUSIONES

Las conclusiones serán expuestas de acuerdo a la estructura siguiente. En un acápite presentaré las conclusiones particulares de cada capítulo. Luego, expondré una conclusión general inferida de su apreciación conjunta.

I.- Conclusiones particulares: capítulo primero.

1.- La justicia entendida como aquella norma práctica del orden, que propiamente tal es el elemento de identidad del universo de lo humano, es una intuición moral que acompaña al hombre, desde los albores de la fundación de las primeras ciudades: cuna del surgimiento de la civilización. La ciudad entendida, así, como espacio de civilización, que separa al hombre de las bestias, es una idea presente en el lenguaje alegórico de los mitos y poemas pos-homéricos, que precisamente buscan dotar a la ciudad de las bases de su identidad como orden propiamente humano: civilizador. Así pues, la justicia aparece vinculada con una idea de bien común, que caracteriza a la ciudad, y del que es capaz el hombre de acceder, emancipándose de la ley animal del más fuerte. Tal como se aprecia en los versos de la *fábula del halcón y el ruiseñor* contenido en la obra *Trabajos y días*, de Hesíodo; y, asimismo, en la versión del mito de *Prometeo* relatado, por Platón, en su diálogo *Protágoras*. Ambos textos adhieren a la capacidad simbólica del hombre para generar una representación objetiva del mundo social, que dote de sentido a su vida al interior del marco colectivo. Siendo una parte de esa representación simbólica, la noción de justicia como un elemento fundamental del bien común de la ciudad, lo que revela una conciencia rudimentaria sobre la relación del orden que se precie de ser humano, con la justicia como manifestación de la norma intrínseca de la humanidad. Así dicho, la representación del mundo se desgaja entre lo humano vinculado con la justo, y lo animal unido al gobierno de la fuerza propia del mundo de las fieras y bestias.

2.- El tratamiento, posterior, de la mano del lenguaje lógico-racional en el periodo conocido como la Ilustración griega, Sofística, desarrolla sin solución de continuidad las intuiciones morales del lenguaje de los mitos y poemas, en ideas centrales para la formación y construcción de una incipiente razón humanista, a saber: primero, la primacía de la posesión común por los seres humanos de un sentido para la moral y justicia; segundo, la necesidad de una idea de bien común que sea la base de los deberes de justicia entre gobernante y gobernado; y tercero, la consideración de la justicia como aquella fuente idónea de los lazos y vínculos cohesivos de la unión social en base a la amistad cívica. Su apreciación conjunta, de las tres ideas centrales citadas, da paso a otra idea medular para la filosofía humanista: las relaciones humanas se caracterizan, en especial en el espacio de la sociedad política, por la observancia recíproca de deberes de justicia. Así pues, solamente las relaciones que los individuos tienen con las cosas e instrumentos, están exentas de la observancia de deberes de justicia. La digresión entre justicia como lo propio de las relaciones humanas, y su ausencia como aquella propia, de la que tiene el artífice con su instrumento, es una distinción recogida en el tratamiento de Aristóteles sobre el tema de la amistad en su *Ética Nicomáquea*.

La separación entre ambos tipos de relaciones plantea el rechazo de la ley del más fuerte, como criterio delimitador de la noción de justicia entre los hombres. Rechazo abordado por Platón en su Libro I de la *República*, que relata el diálogo entre Sócrates y Trasímaco.

3.- La relación de continuidad entre las intuiciones morales del lenguaje de los mitos y poemas con su desarrollo racional por la Sofística griega, que desemboca en la articulación de un pensamiento de raíz humanista, esto es, basado en el solo uso de la razón. Asimismo, la formulación de ese humanismo griego incluye un proceso cultural y social de la Ilustración, y la expresión política de una moral pública de carácter democrático. De modo que, sería un error estimar la Ilustración moderna como el punto exclusivo de partida del banco moral, que nutre a las bases democráticas de la justicia política. Lo anterior, no debe ser interpretado como un salto transhistórico entre la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna. Sino creo indispensable acentuar la intersección entre ambas ilustraciones con su compromiso con el espíritu racional crítico y constructivo que inunda a todos los campos humanos. Ambas ilustraciones, también, se apoyan en la generalización y eficacia del *logos*, del solo uso de la palabra y el diálogo racional como vehículo civilizador del orden humano. Es así posible afirmar junto a Rawls que, a pesar de los distintos contextos sociales y culturales, en los que se desarrolla la filosofía moral griega y la filosofía moral moderna, ambas reivindican una sociedad autónoma apoyada en la energía dinámica del solo uso de la razón, sometiendo a crítica los órdenes estáticos de normas aceptadas pasivamente por imperio de la costumbre.

Asimismo, la Sofística griega asigna al sentido para la moralidad y justicia, que es posesión común de los seres humanos (*virtud política*), el carácter de rasgo inherente de la humanidad, y del hombre como ser racional. Introduciendo una escisión entre el fundamento universal y eterno del orden natural – de la *physis*- y el orden humano cimentado en las leyes y convenios humanos. Así pues, la razón es concebida como parte de un proceso de ilustración, cuya característica es la emancipación humana con respecto de aquellas formas políticas y sociales erigidas al margen del contexto dialógico racional entre ciudadanos poseedores, por igual, de la virtud política. La razón tiene el potencial para desencadenar un proceso emancipador de la condición humana, refractario a los órdenes fundados en la autoridad proveniente de elementos externos y ajenos al ejercicio y escrutinio de la razón, como son la apelación del prestigio personal, social, o religioso. En suma, la Sofística griega da lugar a un proceso ilustrado basado en un humanismo que transforma a la sociedad griega, desde la moral agonal de la sociedad aristocrática a una moral democrática basada en la igualdad en virtud política. Sin embargo, no debe perderse de vista que la centralidad del espíritu racional, en ambos periodos de la Historia, responde a circunstancias sociales y culturales distintas. Rasgo que explica las diferencias entre la filosofía moral griega y filosofía moral de la modernidad, debido al distinto trasfondo de factores generadores de la crisis a los cimientos del antiguo orden estático a ser sustituido por el uso de libre y disciplinado de la razón.

4.- La Ilustración moderna alberga una corriente intelectual que denomino contractualismo moral ilustrado. Su característica es el rescate del problema de la justicia política, y de las ideas matrices de filosofía griega clásica citadas: posesión común y primacía del sentido para la moral y justicia de la razón, carácter convencional de las leyes e instituciones sociales mediante el uso de la palabra en el marco de un diálogo racional, acuerdo sobre una idea de bien común que sirva de sostén a la justicia de la comunidad política, y potencialidad de la justicia de unir a la ciudad conforme a los lazos de la amistad cívica. Pero, lo revolucionario de su planteamiento, consiste en el marco analítico conforme al cual trata éstas ideas, rindiendo tributo a la sensibilidad particular del contexto social y cultural, del individualismo humanista nacido a partir del Renacimiento.

Según pude concluir, la razón humanista-ilustrada, del contractualismo moral ilustrado, procesa las ideas de sentido para la moral y justicia, diálogo racional, convención social, bien común, justicia y amistad cívica, a partir de la justificación del valor objetivo y universal de la humanidad. La humanidad se asimila a la posesión común de la facultad racional. Pero el humanismo ilustrado le imprime un giro radical de orden subjetivista, en cuya virtud los individuos *per sé* forman parte de una comunidad de iguales cuanto personas morales libres. En definitiva, la humanidad *ab initio* incorpora a los hombres en la comunidad, que le es consustancial, la propia de los seres de fines. La humanidad es, así, la piedra angular sobre la que se desarrolla un Derecho natural, que contiene en sí mismo los bloques morales primarios para la reconstrucción de las tres ideas centrales citadas. La afirmación del carácter objetivo y universal del valor moral de la humanidad es, ahora, el punto de Arquímedes desde el cual se busca articular bienes humanos, tan relevantes, como la justicia, bien común y amistad, junto a otros que son parte de la singularidad cambiante, diversa y conflictiva, del principio de individuación del ser humano.

Ahora bien, es preciso advertir que es una interpretación del Derecho natural racional, que se opone a la lectura *fisicalista* y *mecanicista* del individuo depurado por Hobbes, en su afán por dotar a la filosofía social de la misma certidumbre, que el método racionalista de la física y la geometría había entregado a los hombres. Sin embargo, como se explicó, el costo es la abstracción del ser humano al nivel puro de materia sometido a la ley universal científica del movimiento. Con ello, son excluidas del método científico-racionalista para la caracterización del hombre, todas aquellas categorías normativas sobre la condición humana. Hobbes, así, arroja al plano depurado del método científico, a un hombre carente de vínculos morales recíprocos. Nada lo une, salvo que comparten un mismo espacio físico con recursos escasos, y cuya libertad e igualdad es *de facto*, es decir, para competir por la apropiación para sí de la mayor cantidad de recursos. Así, el Derecho de la razón natural de Hobbes es, tan solo, el conocimiento científico de normas, que son idóneas para ejercer sobre el hombre un control y dirección técnica. De ese modo, las leyes de la razón natural no participan, de las ideas centrales apuntadas, de la Grecia clásica.

5.- La adopción de la humanidad como centro de referencia de una moral pública y objetiva, aspira a construir la unidad del orden humano a partir

del interés de emancipación, universal a la común subjetividad humana. La subjetivación del Derecho natural racional eleva la condición moral de la personalidad humana, dejándola fuera del mundo de los instrumentos y, por tanto, de la relatividad moral del cambio y oposición de los intereses singulares de los deseos y preferencias. La personalidad moral del individuo, de acuerdo con ello, significa reconocer su *derecho a tener derechos*. Será esa premisa subjetiva la fuente primordial de los bloques básicos de la moral pública de la nueva sociedad política, que rompe sus ataduras con el Derecho natural teológico de carácter objetivo y, así mismo, con el pensamiento mimético, de la antigüedad, entre el orden del cosmos y la armonía con el orden que debe imitar el conjunto de la ciudad. La subjetivación de la moral pública da paso a la teoría de los derechos naturales, inherentes e inalienables del hombre. Hace su entrada por la puerta grande de la civilización, la libertad e igualdad como valores fundacionales de las sociedades liberales y democráticas. Pero, más aún, el alma de la nueva sociedad será el interés emancipador, que incuba la moral pública subjetivada, frente a las relaciones de poder engendradas al interior de las instituciones políticas y económicas, que componen la estructura de poder de la sociedad. Pues el poder albergado en ellas, es fuente de los principales intereses de individuación, o singularidad, de aquellos bienes humanos, que en caso de no ser objeto de una adecuada limitación y distribución, se distancian del interés común de emancipación correspondiente a las ideas centrales de bien común, justicia y amistad cívica.

6.- En este orden de ideas, la figura de Locke es importante, porque es seminal en dos aspectos medulares para el pensamiento democrático-liberal. De una parte, recoge lo que denomino aquella creencia y confianza, desde los primeros tiempos del lenguaje simbólico, sobre la capacidad ínsita en la razón humana para gobernarse moralmente, y fundar espacios de convivencia social distintos al de las bestias y fieras. Todas intuiciones morales que son re-elaboradas en el marco de una concepción de Derecho natural racional, que se sitúa en una moral pública y objetiva de la Ley de la razón. Y, de otra, Locke coloca la piedra fundacional que posiciona a los derechos naturales del hombre como el marco moral público y objetivo, que delimita el universo de validez moral dentro del cual se puede dialogar y acordar las razones políticas, válidas, para organizar la sociedad política. Así pues, la idea de bien común sobre la que se asienta la justicia depende de la concurrencia de razones políticas, que sean deducciones racionales del principio fundamental de la Ley natural: proteger la humanidad propia y a la de sus congéneres.

La Ley natural ocupa, así, un lugar protagónico en la teoría de Locke. El imperio de la Ley de la razón es la base de unión de la comunidad humana. De este modo, Locke relaciona el universo humano de convivencia, la comunidad humana, con la unión entre los hombres según vínculos y lazos recíprocos de confianza y afecto. Característica moral del vínculo de unión de la comunidad, que depende de la observancia de los deberes morales de la Ley natural. El respeto de la Ley natural significa que lo propio de la comunidad humana, del estado de naturaleza, es una unión en cuyo seno los hombres se respetan recíprocamente como seres de fines. Siendo eso así, el estado de naturaleza debe ser la base originaria sobre la que se debe erigir la sociedad política.

7.- La interrelación entre Ley natural y la comunidad humana como expresión esencial del modo de convivencia social, parte esencial de la identidad del universo de lo humano, es causa de las consecuencias siguientes. En primer lugar, la razón, y su Ley natural, son la fuente del bien común que sirve de base a la idea de justicia sobre la que se asienta la sociedad política. Sin ella, no puede haber la unión moral propia de la comunidad humana. El abandono de la razón, y de la Ley natural, equivale al ingreso al estado de guerra propio del gobierno de la ley del más fuerte. Luego, en segundo término, la libertad que sustenta al estado de naturaleza, y por tanto al estado civil, es el derecho a gobernarse moralmente conforme a la Ley de la razón. La libertad depende del imperio de la Ley natural. Locke, de ese modo, contrapone a la noción de libertad de Hobbes, concebida como ausencia de restricciones externas a la coerción de los deseos naturales, otra que se yergue sobre la restricción de los intereses particulares al respeto y promoción del interés común del principio fundamental de la Ley de la razón: proteger y respetar la humanidad de todos. Así, la justicia política de Locke se yergue y eleva más allá de la justicia simple y bruta de los deseos del más fuerte. En tercera posición, apunta a una interpretación del derecho de apropiación individual, de un modo que sea congruente con la vigencia de las limitaciones de la Ley natural en el marco de la sociedad política. Pues, solo éstas son capaces de garantizar una cierta igualdad en el derecho al acceso a los medios y condiciones materiales para ejercer la libertad de Locke, y con ello asegurar la base de igualdad del derecho natural a la independencia recíproca entre los hombres. En último término, la vigencia, sin solución de continuidad, de la Ley natural en el marco de la sociedad política, implica que todos los hombres tienen el derecho natural a vivir dentro de la unión social afinada en los lazos de afecto mutuo de la comunidad humana. De este modo, los hombres tienen derecho a revocar la confianza depositada en el Gobierno civil, tratándose de un derecho natural de primer orden. Es una garantía política, prioritaria, para asegurar los derechos naturales de los hombres, en caso que el Gobierno civil abandone la razón, y por ende la Ley natural.

Por tanto, Locke es importante porque reivindica el sentido de moralidad y justicia como parte relevante de la facultad racional. Sin ella, el hombre no se distinguiría del resto de las especies animales. El bien común, la justicia y la amistad cívica, son signos de identidad del universo de lo humano, y de ellos no puede escapar el hombre. Cualquier intento, de ello, no puede rehuir de la admonición de la razón, la conciencia moral, que rinde tributo a la Ley de la razón. Pues la Ley natural, conforme al esquema del *arquitecto racional*, fija el propósito del hombre en cuanto ser racional, esto es, su gobierno y responsabilidad moral.

8.- La obra de Rousseau es crucial, porque depura el lenguaje de Locke de las referencias religiosas, dotando a la moral pública de la razón, de una base más sólida. En efecto, el ginebrino rechaza la escuela del Derecho natural racional, y en su lugar imprime a las bases morales de la justicia política un origen eminentemente humano. La moral pública debe fundarse en el desarrollo intelectual de los bloques morales básicos, previos a la razón, que, cual verdaderos sentimientos morales, hacen la constitución originaria del hombre natural: *amor de sí* y *compasión*. Rousseau, de ese modo, sostiene la existencia de una relación originaria adecuada entre los impulsos hacia el yo y

los otros. La aserción es importante porque controvierte las teorías sobre la predisposición del hombre al mal, en especial la de Hobbes respecto a un hombre natural centrado exclusivamente en sí mismo. Dicho lo anterior, los sentimientos naturales representan bloques morales primarios que definen la constitución originaria del hombre, aún no deformada por las fuerzas desigualitarias del estado de sociedad. Aparece, así, en la estructura de análisis el par dialéctico hombre natural/hombre social. Sin embargo, Rousseau reconoce que no se puede escapar de la dialéctica, dado que la sociedad, es un estadio de inevitable e irreversible ingreso del hombre. Pero además, es una bendición porque solamente en él encuentra las condiciones para abandonar la existencia limitada y bruta del aislamiento del hombre natural, y descubrir las capacidades de perfectibilidad de la razón.

9.- En efecto, Rousseau cuestiona las teorías anteriores del Derecho natural racional, al dar por supuesto el carácter racional de los hombres en el estado de naturaleza. A su juicio, es una inconsistencia porque la razón esta precedida del desarrollo y cultivo de sus facultades, lo que solamente tiene lugar en el marco de la interacción social mediante el uso del lenguaje. En su opinión, por tanto, el ingreso del hombre al estado de sociedad es inevitable, si es que desea abandonar la existencia infantil, bruta y precaria, del modo de vida aislado del hombre natural. Solo la asociación concede al hombre la entrada a la adultez de la edad humana, la posesión consciente de las facultades de perfeccionamiento de la razón. Califica el paso del hombre natural al estado de sociedad, como la mayor bendición pero, simultáneamente, los beneficios de la sociedad son un *presente envenenado*. Porque, en el marco de la interdependencia social se engendran fuerzas heterónomas de dominación, que provienen de la sobrestimación propia del valor de unos con respecto a los demás. Las posiciones sociales asimétricas fundadas en la riqueza, linaje, sangre, y otras consideraciones heterónomas, se convierten en estatus de mérito y demérito moral. Así pues, advierte que la comunicación de la asimetría moral de las posiciones sociales al seno de las relaciones de poder albergadas en las instituciones del sistema social, es causa de un estado de anomia en relación con los bloques morales básicos de la constitución originaria del hombre natural: libre e igual. Por tanto, considera de primer orden abordar el problema de las bases de justicia política, como uno relacionado con el arreglo adecuado de las instituciones sociales: políticas y económicas. Pues, tales instituciones, dan cuenta de un estado de interdependencia entre los hombres, fuente de relaciones de poder que poseen el potencial para deformar la constitución originaria de los hombres, dando paso a una sociedad gobernada por las bases morales heterónomas de los estatus sociales desigualitarios. Así pues, surge el par dialéctico autonomía/heteronomía. Solo la moral pública desarrollada por la razón a partir de los bloques morales básicos de la constitución originaria, puede ser fuente de razones políticas autónomas que los ciudadanos puedan aceptar como propias, y no apreciarlas como un orden de imposición y coerción moral.

10.- La moral básica originaria es autónoma, porque su fuente son los sentimientos naturales de la humanidad, que todos compartimos (constitución originaria) y es, por ende, un punto de vista público y común para el tratamiento de los problemas de justicia política. La constitución originaria encierra una relación adecuada entre los impulsos de dominación y los colaborativos, del

amor de sí y compasión respectivamente. Así pues, la moral básica originaria debidamente desarrollada mediante el ejercicio intelectual de la razón, permite a los hombres en sociedad que se reconozcan recíprocamente como personas morales libres e iguales. En cambio, los estatus sociales de la sociedad política anómala descrita en el *Segundo Discurso*, deforman e interrumpen abruptamente el desarrollo y proyección de la moral básica originaria, de la humanidad común, al interior de las instituciones de la sociedad política. Siendo, en consecuencia, los bloques primarios de la moral pública deformados por las fuerzas heterónomas, extrañas a la relación adecuada de los sentimientos naturales, de los estatus sociales.

Dicho lo anterior, la autonomía de los bloques básicos de moralidad de los sentimientos naturales, es el punto de vista público y común a partir del cual los hombres mediante el ejercicio de la razón, pueden fundar la unión social en un interés común, que configure una voluntad política general. La generalidad de la voluntad política es la expresión de una razón moral pública, que busca articular las instituciones de poder de la sociedad, políticas y económicas, proyectando la *bondad originaria* –de la relación adecuada entre el *yo* y *los otros*– del hombre natural hacia la sociedad política, a fin de que sus ventajas sean disfrutadas por todos por igual. La autonomía de las bases morales de la justicia política, de ese modo, de la sociedad del *contrato social*, son su fuente de legitimidad. Rousseau deja, así, preparado el terreno para que, con posterioridad, Kant desarrolle el par dialéctico autonomía/heteronomía desde la perspectivas del desarrollo de las andaderas autónomas de los principios del razonamiento práctico. Dotando a los bloques morales básicos originarios los cimientos sólidos de una razón práctica que reclama su carácter legislador.

11.- La contribución de Rousseau se orienta a la fundamentación de lo que serán, sin retroceso, las bases del concepto de ciudadano democrático. Para él, la necesidad de que la moral básica originaria sea proyectada por las capacidades intelectuales de la razón, hacia las bases de la sociedad política, significa que es ilegítimo comunicar la desigualdad de los estatus sociales al estatus moral de sus miembros, que políticamente se encarna en la categoría de ciudadano. La asimetría debe ser procesada en la simetría del estatus único de ciudadano libre e igual, pues todos tienen derecho a recibir de las instituciones sociales un respeto y consideración equivalente como persona moral libre e igual. La libertad e igualdad demanda, así, normas de equidad pública que regulen la cooperación política y social, de acuerdo al criterio de reciprocidad de la común personalidad moral originaria. La reciprocidad, así, encierra el sentido de urgencia con respecto a la necesidad de distribuir el poder de las instituciones sociales, en modo que todos los ciudadanos conserven la libertad e igualdad del hombre natural. Para ello, es imprescindible que el estatus de ciudadano sea presidido por la igualdad política, esto es, una distribución aritmética del poder normativo. Así pues, Rousseau perspicazmente percibe, que el destino de la moral básica originaria depende de que todos participen del poder político, que regula el sistema político y social. Siendo eso así, solo el marco de instituciones de democracias deliberativas puede asegurar, razonablemente, que las normas de justicia y equidad pública sean convergentes con la autonomía moral de la libertad e igualdad de la constitución originaria. De otro modo, tal como ocurre en el estado social fraudulento del *Segundo Discurso*, el poder es monopolizado por

unos pocos que imponen criterios heterónomos para ordenar las instituciones en beneficio de sus intereses, sacrificando la humanidad del resto. Asimismo, la igualdad política es el centro de ignición para la corrección del resto de las desigualdades, entre ellas las civiles y socio-económicas. Tal como nos lo recuerda, además, el mito del anillo de Gíges relatada por Platón, en el Libro II de sus diálogos en *República*. Es por ello que, sin duda, puedo decir que la razón pública de Rousseau, es pieza clave en el lenguaje democrático de los derechos humanos, dando un acabado profundamente humanista a las ideas centrales de la antigüedad: bien común, justicia y amistad cívica.

12.- El pensamiento de Kant es relevante, porque fundamenta el carácter legislativo de la razón práctica. Así pues, las ideas de gobierno y responsabilidad moral de los individuos, por las condiciones de injusticia de sus relaciones civiles y políticas, dan paso a una comprensión constructivista del orden moral. Es un logro que consigue imprimir al sentido de moralidad y justicia, de las intuiciones primigenias del lenguaje simbólico del mito y de la primera filosofía racional, una concreción completamente autónoma. La intuición moral de la antigüedad es depurada de cualquier consideración heterónoma, y el resultado es la conversión de la intuición en principio autónomos de razonamiento práctico.

El constructivismo moral kantiano que somete a las máximas subjetivas de acción, a las restricciones universales y objetivas de las formulaciones categóricas, sirve de arquetipo para el uso público de la razón política, voluntad general, de Rousseau. En efecto, el procedimiento del imperativo categórico expresa la función legisladora de la razón práctica, que en el seno de lo político, Kant, se concreta en el estándar de legitimidad del contrato originario. Así pues, el contrato originario es una formulación intelectual de la razón práctica, que tiene por finalidad servir de principio de legitimidad material con respecto al ejercicio del poder político del soberano. La universalidad y objetividad del imperativo categórico se concreta en la correspondencia de las máximas políticas con la *voluntad común unida del pueblo*. De este modo, Kant vincula el dominio autónomo de la razón práctica, a la posibilidad del individuo de acceder a un punto de vista público y común para enjuiciar críticamente la justicia de las decisiones políticas. Más importante aún, el contrato originario cuanto idea de la razón práctica permite a los ciudadanos discernir, si el poder político les somete a una relación mediada por la aplicación de los deberes categóricos y recíprocos de justicia, o a una basada en las normas de prudencia y utilidad, propios de las relaciones que se traban entre el artífice con las cosas. Dicho así, la formulación categórica del contrato originario proyecta el estatus moral del hombre al político de ciudadano, en cuya virtud pueden reclamar el respeto del valor absoluto y universal de su humanidad, base de su autonomía moral frente al poder del soberano.

La autonomía de la dimensión práctica de la razón es el pilar de la base de la moral pública, que da forma a la idea de bien común, fuente de los fundamentos de justicia de las democracias modernas. Su defensa es prioritaria porque, de lo contrario, tal como lo comprendió Kant, ideas tan relevantes para el bien humano como son la justicia, quedarían entregadas a la inmanencia del universo dado de los hechos. De ser así, advierte sobre el peligro de reducir la razón práctica al papel de administradora del conocimiento

científico obtenido por la razón teórica del mundo externo. Pues el juicio moral de los individuos queda suspendido, diluyéndose las nociones de gobierno y responsabilidad con respecto a nuestras decisiones.

13.- El análisis conjunto de Locke, Rousseau y Kant, permite discernir el esfuerzo renovado del humanismo renacentista e ilustrado de intentar rescatar de las primeras civilizaciones, aquella intuición moral relativa a los elementos de identidad del orden propiamente humano. Según se comentó en el primer capítulo, existe coincidencia en relacionar la fundación de las primeras ciudades con el hito propiamente humano de la civilización. Siendo precisamente, la ciudad la unión social de un conjunto humano conforme a ciertas ideas simbólicas de bien común, justicia y amistad. No es una mera agrupación o reunión de personas. De este modo, en el hombre aparece la intuición de que lo propio del universo de lo humano, es la constitución de su modo social conforme a ese universo simbólico. El pensamiento de los ilustrados, nombrados, se corresponde con esa intuición. Pero se diferencian, de los antiguos, en que la justicia política es afirmada en cimientos sólidos de la razón, que a su vez se reconstruye a sí misma desde la afirmación del valor objetivo y universal de la dignidad moral del individuo.

14.- Sin embargo, la imbricación intrínseca entre razón y justicia debe hacer frente a las fuerzas dialécticas que dan forma a la realidad humana de lo social: universalidad y singularidad, eternidad y cambio, unidad y pluralidad, la que no puede ser resuelta por anticipado a partir de modelos científicos. Son, ellos, proyectos racionalistas de corte científicos abocados al fracaso, como advierte Berlin, si no tienen presente la dialéctica entre lo universal y lo singular del universo de lo humano. El romanticismo recuerda al racionalismo ilustrado, la ingenuidad de confiar en la sola luz de los valores objetivos y universales del humanismo. No obstante, la crítica romántica no consigue defenestrar la contribución del contractualismo moral ilustrado: dotar a la razón de andaderas propias en la construcción de los bloques fundamentales de una moral pública y objetiva. El carácter legislador de la razón práctica, a pesar de los elementos singulares que integran el cuadro social de lo humano, forma parte de un sentido de moralidad y justicia. Su posesión entre los hombres es común, debido a que todos participan de la razón, y no está sometido a la relatividad de la singularidad de lo humano. De modo que, los principios de razonamiento práctico dan cuenta de una parte del universo de lo humano, el interés común de participar del reino de los fines, ajeno a la mutabilidad de la singularidad. Éste interés común no es más que la admonición de nuestra conciencia moral.

II.- Conclusiones particulares: capítulo segundo.

1.- La herencia de la modernidad consiste, precisamente, en justificar la autonomía legisladora de la razón práctica para construir un centro moral de referencia, que permita procesar la dialéctica universal/singularidad del mundo humano. El dominio de la pura singularidad priva al orden social de un centro de gravedad, donde su fisonomía es determinada totalmente por el cambio permanente de las relaciones singulares de fuerza. La universalidad promueve un orden, en cuyo seno la realidad humana se yerga a partir del respeto de valores objetivos y universales, que en sí mismos definan la identidad del orden humano. La diferencia entre ambos planteamientos, en el ámbito de la

fundamentación de la sociedad política, se expresa en el par dialéctico: justicia/fuerza. En efecto, asumir que la explicación y justificación moral de la realidad humana se agota en el devenir constante de las multiplicidad de potencias singulares, da paso al argumento de Trasímaco en el diálogo sostenido con Sócrates, en el Libro I de *República* de Platón: *la justicia es lo que conviene al más fuerte*. De otro, la posición contraria considera que la justicia debe asentarse en valores que están más allá de la singularidad cambiante y diversa de la realidad humana. Debe tratarse de valores respecto de los cuáles, todos y cada uno de los miembros de la sociedad perciban que están representados en una idea de bien común. De ese modo, son elementos morales que están en oposición a la regla de la hegemonía de los intereses singulares del más fuerte. Pues, la fuerza nunca puede erigirse como un centro moral en que los hombres perciban un bien común, que los une en una identidad común susceptible de generar lazos de amistad cívica.

2.- Dicho lo anterior, la crisis experimentada por las bases morales de la justicia política de nuestras sociedades democráticas, precisamente, es producto de la disolución de los valores objetivos y universales forjados en la condición moral humana, cuanto seres de fines. Su gravedad se aprecia en el progresivo condicionamiento, al que es sometida su idea de bien común, cuya expresión más valiosa es el lenguaje de los derechos humanos. Todo lo cual deviene en el resentimiento de la amistad cívica como factor aglutinante de la unión social, debido al debilitamiento de los presupuestos morales del bien común, que sostiene a la justicia política democrática. El embate a la moral pública democrática tiene su origen en las arremetidas teóricas, que intentan limitar la identidad y el universo del conocimiento de la razón solo a la administración del conocimiento obtenido mediante la aplicación estricta del método de investigación de las ciencias naturales, o el lógico-formal de las matemáticas. El resultado es la asimilación de la razón al método científico o, lo que es igual, la razón se expresa y construye dentro sus presupuestos metodológicos. Todo aquellos que vaya más allá de las posibilidades del método, es catalogado de conocimiento metafísico, puramente especulativo. Así pues, la razón práctica queda atrapada dentro del ámbito de la razón teórica, y, por ende, deslegitimado su carácter legislativo con respecto a los criterios de corrección y justicia en el ámbito práctico de las conductas humanas.

3.- La reducción de la razón a los marcos de la razón teórica encauzada sobre los raíles del método científico, oculta la intención ideológica de fundamentar la legitimidad de la constitución política de la sociedad, en el fluir dinámico de la interacción competitiva de intereses singulares, diversos y plurales. En efecto, la incursión de la razón práctica como mera administradora del conocimiento empírico de la *conducta real* de los hombres, generalizado en leyes científicas, denota el objetivo de fundamentar la sociedad política en la norma de la fuerza. Pues, se asume que la realidad empírica contiene un orden inmanente, susceptible de ser develado por la razón científica y, con ello, proporcionar a la razón práctica un cuerpo de leyes predictivas y normativas. Situando, así, los problemas políticos y sociales al nivel de cuestiones técnicas resolubles mediante el ejercicio de poderes de control y dirección de las variables sociales, incluido los elementos humanos.

4.- La ciencia económica se presenta como aquella disciplina que habría conseguido, con éxito, mediante la aplicación rigurosa del método científico, explicar los patrones de conducta conforme a los cuáles los individuos adoptan sus decisiones individuales y sociales. Sería la racionalidad competitiva del agente económico situado en un contexto de escasez de recursos materiales, la expresión más *realista* y *certera* de la dimensión práctica de la razón. La maximización de beneficios y ventajas particulares sería el único interés real y comprobable de la razón que, además, permitiría explicar el comportamiento humano dentro de un amplio abanico de situaciones. Con ello, la razón económica se apresta a cuestionar y dar golpe de gracia, al postulado kantiano relativo a la dualidad de los usos de la razón: teórico y práctico. Según Kant, a pesar de la unidad de la razón los usos teórico y práctico se rigen conforme a criterios y principios distintos. Empero, el positivismo de la racionalidad económica, precisamente, rechaza la disociación del uso práctico con respecto a la unidad fundamental de la razón con el método de investigación de las ciencias positivas: físicas, matemática, geometría y ciencias naturales. El método, por tanto, representa los límites del dominio de la razón. Como se dijo, más allá la ciencia solamente sería especulativa, y pura metafísica. Bajo este supuesto, los deberes categóricos de justicia, dado que se fundan en un presupuesto no susceptible de comprobación empírica -el valor absoluto, universal y objetivo de la personalidad moral del hombre- pasan a ser conocimiento metafísico allende al universo de la razón.

5.- La razón científico-económica extiende su incursión en el terreno práctico pasando de explicar los problemas estrictamente económicos, a la aplicación del modelo del agente económico racional y competitivo al universo amplio de los problemas prácticos. Así pues, la racionalidad de la ciencia económica adquiere una pretensión hegemónica, en lo que refiere a la configuración del orden social en su conjunto, transformándose en razón política. Con ello, el orden subyacente a la sociedad política será la expresión hegemónica de los intereses particulares, que prevalecen en la dinámica constante de la competencia entre ciudadanos concebidos, ahora, como meros agentes competitivos. Lo anterior entrega, lo que creo es, la clave de la razón económica ampliada como razón política. La justicia se entiende como la expresión del orden inmanente de las interacciones competitivas de intereses individuales. Su singularidad, diversidad, mutabilidad y oposición entre sí, solamente deja espacio a que la justicia no sea mas que la ley del más fuerte. Este paradigma es el marco en el que se desarrolla una corriente filosófico-política, que recurriendo a la teoría del contrato social, intenta justificar racionalmente la desigualdad natural en talentos y capacidades, y la desigualdad socio-económica, en cuanto criterios de legitimidad del orden político de la sociedad. La institución del contrato, así, pierde conexión con la noción de progreso moral, ínsita en la idea de civilización encarnada en la sociedad política. Es tan solo un acto solemne, en el que se reconoce formalmente la estructura de asignación de la propiedad, surgida de la competencia, y que es la base del orden de derechos y libertades de la sociedad.

6.- Así pues, el contenido del contrato es producto de las posiciones de fuerza relativa entre agentes natural y económicamente desiguales, que buscan la maximización de su esquema de intereses individuales. Dicho lo

anterior, el horizonte de posibilidades es tan amplio, que incluso se llega a justificar la esclavitud de los más débiles, dado que la posesión de libertades y derechos esta unida a la magnitud de la posesión de propiedad. Es así, como se intenta sustituir como centro de impulsión político de la sociedad, el imperativo categórico de la humanidad por el imperativo de la riqueza. El cambio devalúa el interés común emancipador de los valores libertad e igualdad, pues quedan vinculados a la concepción de agente económico, única categoría relevante y válida dentro del razonamiento normativo-político. De este modo, la libertad e igualdad ya no son fuente de principios de justicia enmarcados en el interés emancipador de la universalidad de origen y universalidad por equiparación, de los derechos políticos y civiles, y derechos sociales respectivamente. Los derechos son homologados a la categoría de bienes a los que se accede según capacidad de pago. No son exigencias morales dirigidas a la sociedad, sino cosas que son producto del esfuerzo y responsabilidad personal. El agente económico se debe todo a sí mismo, y la sociedad no le debe nada, ni éste a ella. Siendo eso así, el estatus de ciudadano-democrático con igualdad de derechos es disuelto en el estatus del ciudadano-consumidor.

7.- La hegemonía de la racionalidad económica, en el marco de la fundamentación de las sociedades políticas, diluye el significado de la igualdad política en el estatus de ciudadano democrático. Pues, como razón científica que es, afronta los problemas políticos y sociales desde la mirada tecnocrática. El lugar central ocupado por el conocimiento científico-económico, en el discurso político, sirve al propósito de justificar la participación testimonial de los ciudadanos en la política, eligiendo a sus representantes y, simultáneamente, manteniéndolos fuera de las instituciones deliberativas. La igualdad política pierde peso relativo, porque a los ciudadanos se les niega la capacidad de influir en la decisión de las cuestiones relevantes, que conciernen a la cualidad moral pública del espacio vital en el que desean que transcurra su vida individual y colectiva. La tecnocracia económica, así, hace aparecer como exigencias irremediables e inevitables, para quien se precie de ser un *ciudadano racional y serio*, adoptar medidas políticas que benefician a los intereses particulares de unos pocos en desmedro de una gran mayoría.

La tecnocracia económica, aupada en una razón política que aspira la hegemonía global, ha dado lugar a la configuración de un orden institucional supranacional tributario a la racionalidad económica. Son organismos internacionales, que a pesar de carecer de legitimidad democrática, influyen en la formación y adopción de las políticas públicas de los gobiernos, muchas afectando a vastos sectores de la población mundial. La mayoría de las veces infligiendo fuertes dosis de sacrificio y dolor, sin asumir responsabilidad política, dado que son parte de instituciones supranacionales. La razón económica adopta una fisonomía globalizadora, que trasciende los marcos de la sociedad política y aspira a configurar un orden institucional global que concurre dialécticamente, con el lenguaje moral global de los derechos humanos.

Como bien lo apunta Colin Crouch, tras la tecnocracia económica se esconde un proyecto ideológico de carácter posdemocrático. Cuya característica es mantener formalmente el rasgo democrático de la igualdad política, limitado al derecho periódico a renovar la elite política dirigente. Pero

su sello de identidad corresponde a un régimen pre-democrático, donde una elite social minoritaria concentra la totalidad del poder social: el político y económico. Es un estado de cosas propicio a la privatización completa del espacio público, al gozar una minoría de un poder de influencia incontrarrestable sobre los cargos y posiciones de la vida pública.

8.- La razón económica es insuficiente para fundar una idea de justicia, que responda a la aspiración de constituir un espacio social, cuya unión sea en virtud de lazos y vínculos de amistad cívica. Para ello se requiere de una idea de bien común susceptible de generar el cultivo de vínculos morales de respeto y consideración recíproca entre los ciudadanos. Sin embargo, ello no es posible desde la perspectiva de la interacción competitiva de intereses singulares, ya que la oposición entre sí obsta a la construcción de una base pública de entendimiento, que gire en torno a una idea de bien común fundado más allá de la contingencia de la ventaja personal. Así pues, proponer que el centro de impulsión político de la sociedad sea la competencia de intereses particulares, equivale a señalar que el fundamento de la sociedad política es total y absolutamente contingente a las variables relaciones de fuerza entre los intereses singulares de los, ahora, ciudadanos-consumidores. Siendo eso así, el principio de legitimidad se funda en la heteronomía política, dado que el poder político será ejercido en consonancia con lo que convenga a los intereses particulares del sector hegemónico.

9.- La racionalidad económica en el dominio de lo político sirve a una consecuencia que, a todas luces, desarma el proyecto ilustrado de establecer firmes andaderas a la razón práctica como expresión legisladora sobre la conciencia moral de gobierno y responsabilidad individual. La remisión de la razón práctica a su papel administrador de leyes científicas introduce una severa levedad en el juicio moral de los hombres, hasta llegar su completa suspensión. Siendo en ese sentido, revelador el análisis de Zygmunt Bauman sobre el papel del positivismo extremo de la razón en la generación del *holocausto*; así como la crítica de la cultura que, ya en su época, hace Rousseau en su *Primer Discurso*, donde fustiga el cultivo de las facultades intelectuales de la razón en aras de servir a los intereses fraudulentos y corruptos del estado de sociedad del *Segundo Discurso*. En ambos la crítica gira en torno a la vacuidad moral de la razón práctica del positivismo, ya que es presa de intereses de control y dirección técnica de la sociedad, refractarios al respeto de la humanidad. Es por ello que, se puede afirmar junto al mito de *Prometeo* relatado por Platón en *Protágoras*, que las solas técnicas industriales no son idóneas para fundar ciudades, o espacios de civilización, porque ellas responden a capacidades desigualmente distribuidas impulsadas por el interés de satisfacer necesidades y obtener ventajas personales. Mientras que, el sentido de moralidad y justicia (virtud política) es una posesión común de los seres humanos, que les otorga la posibilidad de ingresar a un punto de vista más amplio, que el de las técnicas industriales, para fundar un espacio basado en lazos y vínculos morales de reciprocidad, esto es, los propios de la amistad cívica.

10.- Por tanto, a pesar de la vestimenta moderna con la que se arroja a las teorías del análisis económico de la política y el Derecho, son de un tenor reaccionario. Pues intentan plantear como *falso faro civilizador* a las técnicas

económicas de la industria y la libre competencia, en circunstancia que abrazar el criterio de la fuerza como marco de justicia, es una negación a sí misma de la humanidad y de su capacidad moral para formar y desarrollar un sentido de justicia, que se levanta sobre bases más nobles que la pura animalidad de la hegemonía del deseo y preferencia personal.

III.- Conclusiones particulares: capítulo tercero.

1.- La obra de Rawls es importante porque plantea a la hegemonía, tanto doméstica como internacional, de la razón policía neoliberal –o del positivismo económico en el dominio de lo político- serios cuestionamientos. Especialmente, en lo que dice relación con limitar las posibilidades de la justicia política, a la inmanencia del orden configurado por la dinámica competitiva de los intereses singulares de las múltiples y opuestas concepciones del bien humano. Aunque intenta conciliar ambas dimensiones porque entiende que son partes inseparables de la constitución de lo humano. No es posible una solución asentada en uno u otro extremo.

2.- De acuerdo con lo anterior, el monumental esfuerzo intelectual de Rawls tiene por objetivo fundamentar, desde una perspectiva hipotética, cuáles deberían ser los criterios y valores para un marco común de entendimiento entre ciudadanos, separados y enfrentados por los intereses singulares de sus particulares ideas sobre el bien humano. De este modo, el propósito de nuestro autor no es otro que proponer cuál debería ser la actitud moral entre ciudadanos, que reconociéndose recíprocamente como personas morales libres e iguales, tengan la intención seria de recomponer las bases morales sobre las que se asienta la justicia de las instituciones, de nuestras alicaídas y anémicas sociedades democráticas.

3.- En consonancia con lo anterior, para nuestro autor es de vital importancia reconsiderar la concepción de razón humana, que debe desempeñar el lugar de centro de impulsión de la organización política de la sociedad, conforme a una idea de bien común suficiente para generar una base pública de justicia, mediante la cual los ciudadanos puedan componer la unión social según vínculos de amistad cívica. En este sentido, la propuesta de Rawls coincide con mi inquietud sobre la crisis que afecta a la razón política de las actuales sociedades democráticas. La coincidencia es con respecto al abandono de la razón positiva de corte economicista, con lo que son las ideas vertebrales sobre las que se construye la razón del contractualismo moral ilustrado: bien común, justicia y amistad cívica, todas cohesionadas en un orden íntimo. Dichas ideas, que beben de las preocupaciones humanistas de la cultura clásica griega, son todas reconocidas como productos de la capacidad intelectual simbólica de la razón humana correspondiente a su sentido de moralidad y justicia. Pero, como se apuntó en el capítulo segundo, la hegemonía del positivismo conllevó la expulsión del universo de la razón, a las hebras centrales del progreso moral, que son la base de la idea de civilización del contractualismo moral ilustrado de Locke, Rousseau y Kant.

4.- Así pues, la crisis de las bases morales de la justicia de las actuales sociedades *pos-democráticas*, nace de la contienda sobre el concepto monista o dualista de la razón. Es por ello que, la figura de Rawls es relevante, especialmente a partir de su *Liberalismo Político*, ya que directamente entra a

disputar, a las corrientes de análisis económico de la política, el concepto mismo de razón humana. En dicho campo está en juego el problema de las bases morales de la justicia política, sobre las que se yergue la organización de las instituciones sociales, y, más importante, se decide la distribución de su poder de dominación que en su seno se engendra. Desde este punto de vista, cobra mayor sentido y significación la propuesta originaria de Rawls, en su *Teoría de la Justicia*, de llevar a un mayor grado de abstracción intelectual las ideas de Locke, Rousseau y Kant. En efecto, a partir de ellas establece, lo que son, las ideas matrices de una razón pública, que debe servir de centro de gravedad frente a las fuerzas disgregadoras de la pluralidad de los intereses singulares del bien humano, y que a saber son: los principios de razonamiento práctico de Kant, el concepto de ciudadano democrático libre e igual, y la noción de sociedad democrática entendida como marco equitativo de cooperación social.

5.- De ese modo, los criterios y valores de la razón pública están firmemente establecidos en el presupuesto kantiano sobre la dualidad de los usos de la razón: teórico y práctico, y de sus respectivos principios de razonamiento. En especial, lo que concierne al procedimiento de razonamiento del imperativo categórico, en cuya virtud las máximas subjetivas de acción son moralmente válidas, siempre y cuando sean susceptibles de universalización y generalización. De este modo, el procedimiento de la razón pública adhiere y defiende el papel legislador de la razón práctica, pero solamente respecto al orden moral para el dominio de lo político. Siendo eso así, Rawls desea rescatar del relativismo moral y de la heteronomía política propiciada por la razón neoliberal, a las bases morales para la organización justa de las instituciones políticas y económicas de la estructura básica de la sociedad.

6.- Dicho lo anterior, el concepto vertebral del constructivismo político de las bases morales de la justicia política, es la autonomía política de los ciudadanos cuanto base constitutiva del principio de legitimidad. Rawls interpreta la autonomía política desde la perspectiva kantiana, es decir, los criterios y valores de la razón pública deben representar un marco común de argumentos políticos, en el que ciudadanos democráticos puedan verse representados y respetados como personas morales libres e iguales. Todo ello es, así, con independencia de si las decisiones políticas son o no unánimes, sino es necesario que sean congruentes con la base social de respeto encarnada en los valores políticos de la razón pública. Sin perjuicio de lo anterior, la correspondencia de la autonomía política con las bases sociales de respeto ínsitas en las ideas de ciudadano democrático y sociedad democrática, dan cuenta, también, de la influencia del pensamiento de Rousseau. Pues, el ginebrino, construye la dialéctica autonomía/heteronomía política, desde los bloques primarios de moralidad de la constitución originaria del hombre natural –no deformado por los estatus sociales– y que, en el pensamiento de Rawls, podríamos relacionar con sus denominados *juicios morales considerados* de la cultura pública democrática, de ciudadano democrático libre e igual, y de sociedad democrática como sistema equitativo de cooperación social. La noción de ciudadano democrático incluye, en sí misma, la exigencia de bases sociales de respeto propio y recíproco entre ciudadanos, que reconocen su base de igualdad recíproca como personas morales. Asimismo, la noción de sociedad democrática descansa en la necesidad de que las normas que

regulan las instituciones del estado de sociedad, sean arregladas conforme a un circuito que distribuya el poder engendrado en ellas, a fin de evitar la deformación del hombre y, con ello, que la sociedad sea organizada según la heteronomía política de los intereses singulares. Ideas que aparecen con meridiana claridad en el *Segundo Discurso*, según se examinó en el capítulo primero.

7.- Según lo expuesto, la idea política (autónoma) de los bienes primarios es, sin lugar a dudas, la contribución crucial de Rawls en relación a la posibilidad de organizar la sociedad sobre bases de justicia, que no sean la mera expresión contingente de la conveniencia de los intereses particulares del más fuerte, tal como ocurre con el orden tributario a la razón económica. Al debate de los pares dialécticos: universalidad/singularidad, multiplicidad/unidad, inmutabilidad/cambio, y justicia/fuerza; nuestro autor intenta conciliarlos mediante una idea de bien humana, que sea independiente a la mutabilidad, contingencia y conflicto. Así pues, los bienes primarios son una pieza central para conectar la justicia como una parte universal y objetiva (independiente de los intereses racionales) del bien humano. Para lograrlo, lleva a un mayor nivel de abstracción las ideas de Locke, Rousseau y Kant, infiriendo de la aplicación de los principios de razonamiento práctico, y de ciudadano democrático y sociedad democrática, que los derechos y libertades básicas y las condiciones materiales para su ejercicio efectivo e inteligente, son elementos universales y objetivos del bien humano. No se podría disputar su generalidad y universalidad, si es que se toma en serio la base de igualdad entre los hombres como personas morales libres. Siendo eso así, el *punto entre justicia y bien humano*, sería la fuente de los dos principios de justicia, y de su respectivo orden lexicográfico.

8.- No obstante, la estabilidad del *punto* depende de que las tensiones causadas por la *diversidad* del impulso hacia acentuar nuestra *singularidad*, sean digeridas dentro del marco del *descuerdo razonable* que admite la interpretación, de acuerdo a las cargas del juicio, de los valores políticos de la razón pública. De este modo, Rawls entiende que la consideración de la justicia como una parte del bien humano va de la mano con la aceptación de una familia de concepciones públicas de justicia, que denomina *familia de liberalismos políticos*. En todos ellos, eso sí, se aprecia la primacía de los elementos del bien común –ciudadano democrático, sociedad democrática y bienes primarios- sobre el que se yergue la justicia política, frente a los deseos de fundar la sociedad sobre la hegemonía de los intereses parciales y divisivos de las múltiples concepciones de bien racional, y doctrinas sobre la verdad completa.

9.- La familia de liberalismos políticos, con distintos grados de intensidad, tienen por objetivo que la unión entre la justicia y el bien humano sea en virtud del factor aglutinante de la fraternidad. Según se comentó, ella corresponde a los lazos y vínculos de la amistad cívica, o moral de los principios, gracias al cual los ciudadanos desarrollan un sentido de justicia, que les permite moderar sus intereses racionales, siempre singulares y competitivos, con el centro de gravedad de los valores políticos de la razón pública. Así pues, la fraternidad es consecuencia de la observancia por los ciudadanos del denominado deber de civilidad. En opinión de Rawls, dentro de la familia de liberalismos políticos,

reserva a su *justicia como equidad* como aquella concepción pública de justicia, que consigue con mayor profundidad concretar la fraternidad, y, por ende, los sentimientos de amistad cívica. Especialmente, porque las exigencias de las dos partes del segundo principio de justicia –igualdad equitativa de oportunidades y principio de diferencia– dan lugar a una igualdad democrática, que debidamente interpretada en conjunción con la supremacía lexicográfica del primer principio –iguales libertades básicas y valor equitativo de las libertades políticas– permiten concebir el sesgo más profundo de la *fraternidad*.

10.- Ahora bien, los liberalismo políticos son importantes porque cumplen el cometido de forjar en los pueblos –conjunto de sus instituciones y ciudadanos– un talante moral idóneo para que las relaciones entre los pueblos, abandone, también, la ley del más fuerte. En este orden de ideas, nuestro autor coincide con nuestra hipótesis, en cuanto que es la concepción de razón que impulsa la constitución doméstica de los pueblos, la clave sobre la que pivota las consecuencias inhumanitarias del proceso de globalización. En efecto, la propuesta de Rawls con respecto a una justicia entre los pueblos, que sea base de una Sociedad de los Pueblos bien ordenada, depende de la proyección de la razón pública de los pueblos liberales a los principios del Derecho de gentes. Rawls entiende que los pueblos liberales, están en buen pie, para ofrecer términos y condiciones equitativas de cooperación con los otros pueblos liberales, y los no liberales pero decentes. El presupuesto se basa en la hipótesis-intelectual sobre el carácter racional y razonable de los pueblos liberales, porque sus intereses fundamentales versan en conservar sus respectivas instituciones justas. Siendo para ello incompatible promocionar los intereses de gloria, poder y riqueza, que han impulsado históricamente a los Estados.

11.- De este modo, el objetivo del Derecho de gentes es la *paz democrática* entre pueblos libres e iguales, pero debe ser una paz que sea digna en sí misma. Es decir, no se identifica con la mera ausencia de hostilidades, sino que su fundamento debe ser la constitución doméstica de los pueblos, al menos, conforme a las exigencias morales básicas de la justicia humanitaria: los derechos humanos básicos. Siendo eso así, la autonomía política es la base de la libertad e igualdad entre los pueblos. Pero la autonomía política, en el marco de la justicia entre los pueblos, solo tiene lugar cuando son respetados, al menos, el umbral de decencia de los derechos humanos básicos. Así pues, éstos son asimilados en el Derecho de gentes a la base moral mínima de identidad, de aquello que puede ser considerado un orden social acorde con el universo de lo humano. En ese sentido, la precedencia de los deberes categóricos de la justicia humanitaria impone a los pueblos liberales, y no liberales pero decentes, entre otros, un deber de asistir a los pueblos desfavorecidos, lo que incluye transferencia económicas limitadas a conseguir construir las bases de la autonomía política de un pueblo libre e igual. Este deber es relevante para someter a evaluación crítica el actual proceso de globalización. Según se comentó, dicho deber es una restricción moral pública, en el concierto de las relaciones entre los pueblos, que impide a las sociedades aprovecharse de los pueblos, que carecen de las condiciones institucionales básica para la autonomía política, como si fueran instrumentos y medios para favorecer sus intereses racionales. Así pues, Rawls rescata del lenguaje de los derechos humanos, aquel meollo básico, que no puede ser

controvertido alegando sea la relatividad cultural o razones de eficiencia económica, proyectando, así, al seno de la Sociedad de los Pueblos, la razón pública.

12.- Rawls, retoma una idea plasmada por Kant, en su opúsculo *Sobre la Paz Perpetua*, respecto a la interrelación entre la constitución moral de las sociedades domésticas, modo republicano de gobierno, y la posibilidad de un orden entre los pueblos, que, también, beba de la justicia como norma propia de la humanidad. Sin embargo, nuestro autor la eleva a un mayor nivel de profundidad y abstracción, planteando una hipótesis razonablemente realista, es decir, que esta al alcance de las capacidades morales de los seres humanos. Así pues, en ambos planos, doméstico e internacional, coincido con Rawls que sin bases de justicia afincadas en un centro de gravedad, allende de la contingencia y pluralidad-competitiva de los intereses singulares del bien humano, no es posible la emancipación del hombre desde la ley animal, del más fuerte.

13.- En suma, la razón pública de Rawls coincide con las ideas centrales de la Grecia clásica, especialmente aquella de la Sofística griega, que vincula el acuerdo político con el diálogo racional entre ciudadanos que poseen por igual la capacidad moral, de la razón para formar un sentido para la moral y justicia. De manera que, las leyes e instituciones sociales se funden en una idea de bien común idónea para servir de base a una justicia política que estimule la unión social, y entre los pueblos, conforme a los vínculos de amistad cívica. Junto con lo anterior, la razón pública hace suya la inquietud de la Ilustración helénica, relatada por Protágoras en el diálogo del mismo nombre escrito por Platón, donde destaca la primacía del sentido para la moral y justicia, de la razón humana. Pues, solo a través de su ejercicio es posible la fundación de la ciudad, debido a que los ciudadanos expresan un punto de vista público y común desde pueden apreciar el bien común de estimarse y considerarse como iguales.

El mito afirma la necesidad del predominio de la virtud política equitativamente distribuida por sobre las virtudes técnicas, si es que se desea garantizar la conservación de la ciudad conforme a los lazos de amistad cívica. Pues, el resto de las capacidades y talentos de carácter técnico -aquellas que sirven para transformar la realidad en ventaja personal- son desigualmente distribuidos por la naturaleza y, en consecuencia, no son fundamento firme y sólido para la justicia y amistad cívica. De ese modo, el progreso material aparece como un falso faro civilizador, que solo puede ser fuente inquina, conflictos y enemistad entre los ciudadanos. Todos rasgos incompatibles con la concepción de la ciudad como espacio de convivencia que guarda correspondencia con el orden, que es propio al universo humano. Rechazo en el que coincide Rawls, pues precisamente los valores políticos de la razón pública, los juicios morales considerados y los principios del razonamiento práctico, conducen subordinar el progreso material a los acuerdos en fundamentos que promuevan una idea de justicia apta para la unión social según lazos de amistad cívica. Además, en cierto modo, el orden lexicográfico entre los dos principios de justicia, denota la primacía del uso práctico de la razón, en condiciones que permitan el adecuado ejercicio y adhesión al punto de vista común del sentido para la justicia y moral, del deber de civilidad de la

razón pública. De ahí se explica, el acento de Rawls en las instituciones de una democracia deliberativa, y de la justificación pública del equilibrio reflexivo general y amplio: pleno.

A mayor abundamiento, valga la pena recordar que en toda la familia de liberalismos políticos, las iguales libertades básicas y el valor equitativo de las libertades políticas, es un fundamento innegociable de la moral pública democrática de la justicia política. Solamente se admite desacuerdo razonable respecto a la organización de las instituciones sociales y económicas, pero siempre subordinado al respeto del cimiento moral del primer principio de justicia. Es decir, en Rawls reaparece la asunción de la Ilustración helénica de que la unión social según lazos de amistad cívica (fraternidad) solamente es posible en el uso deliberativo de la razón dentro del interés común del sentido para la moral y justicia. En el caso de Rawls, el interés común es el de ciudadanos democráticos, que desean asegurar y conservar su libertad e igualdad como personas morales y, por extensión, sus bases sociales de respeto propio y recíproco.

14.- Por último, insisto el vínculo entre la razón pública de Rawls con las ideas centrales de la Grecia clásica, no es un salto transhistórico, sino es una reformulación de ideas que participan del nexo común del humanismo y el valor de la democracia. Todo ello, además, se hace a través del puente que establece con las ideas centrales de la razón moral ilustrada del contractualismo de Locke, Rousseau y Kant. De ese modo, nuestro autor consigue elevar a un mayor nivel de abstracción el conjunto de las ideas ilustradas helénicas y de la modernidad, dando lugar a una recomposición de la razón moral ilustrada, que formula respuestas solventes a los desafíos contrailustrados y contracivilizadores de la razón política de la ciencia económica.

IV.- Conclusión general.

La estructura de la investigación en tres capítulos, que ocupan respectivamente el lugar de tesis, antítesis y síntesis, permiten afirmar que el estado de crisis de las democracias modernas corresponde a una relativa a sus respectivas bases morales de la justicia política. Es una crisis de autoridad con respecto a los argumentos políticos que ubican, en el centro del sistema político y social, la comunicación del significado emancipador de la libertad e igualdad del individuo concebido como persona moral, a la categoría política del ciudadano democrático libre e igual. De hecho, el signo revelador de la citada crisis se aprecia, palmariamente, en la sustitución de la persona moral por la figura del agente económico racional, como base sobre la que se produce la comunicación con la categoría política de ciudadano. Siendo, ahora, el ciudadano democrático reemplazado por el ciudadano-consumidor, que es refractario al espíritu moral igualitario democrático y, por extensión, a las ideas vertebrales hermanadas de bien común, justicia y amistad cívica.

Pero, ante todo, la raíz del problema arranca de la concepción de razón como centro de impulsión político de la sociedad. Pues, la crisis provocada por la hegemonía de la razón política neoliberal, es un ataque, nada más ni menos, a los cimientos ilustrados y humanistas de la moral pública tributaria de aquel contractualismo –de Locke, Rousseau y Kant- que vincula a la razón con la

capacidad para formar un sentido de moralidad y justicia que ocupe el centro de impulsión político del progreso social. Es por ello que, se acusa a la razón política neoliberal de ser, profundamente, contrailustrada. Pero, además, lo es en el marco más general del significado del rasgo de humanidad, como potencial de lo humano para dotarse de un orden distinto a la ley del más fuerte, que es propia del orden animal. Así pues, el progreso propuesto por la razón del positivismo económico, y su aparato conceptual tecnocrático, aboca a la humanidad hacia un sendero que implica su negación de sí misma. Contradicción que se rebela incluso en contra de las primeras intuiciones morales de la razón, expresadas en el lenguaje de los mitos, poemas y, luego, en el desarrollo del pensamiento filosófico moral de la Ilustración griega. Manteniendo, así, su frescura y actualidad la admonición contenida en la versión del mito de *Prometeo* relatado por Platón en su diálogo *Protágoras*, y el poema de Hesíodo *Trabajos y días*, donde se contiene la *fábula del halcón y el ruiseñor*. Sin olvidar, por cierto, el diálogo entre Sócrates y Trasímaco sobre la justicia, con el que empieza el Libro I de la *República* de Platón.

De acuerdo con todo lo expuesto, creo que la obra consigue proporcionar argumentos suficientes sobre la comprobación, racionalidad y razonabilidad de la hipótesis de investigación. Según se recordará, ella se ubica dentro de la preocupación por una crisis de la justicia política concerniente a la concepción de razón que sirve de centro de impulsión político del proceso social. Asimismo, la hipótesis expresaba un sentido de urgencia respecto a la suspensión del juicio moral propiciado por la razón política economicista, tanto en el plano doméstico como en el relativo a las relaciones entre los pueblos. En este orden de ideas, el comentario a la obra de Rawls, especialmente su propuesta de razón pública del *Liberalismo Político*, aborda en parte el sentido de urgencia de la hipótesis. Concretamente, en aquella donde la razón pública intenta conciliar las fuerzas dialécticas entre universalidad y singularidad, de los intereses que deben formar parte de la base de justicia de las instituciones sociales entre miembros, que se reconocen como ciudadanos democráticos libres e iguales. Asimismo, en un grado menor Rawls atiende la urgencia de abordar, con un tono más pragmático, aspectos prácticos sobre modos concretos de organización institucional, como es su propuesta de la *democracia de los propietarios*, y en un tono sinóptico el *socialismo liberal*.

Si bien, no se desconoce la necesidad de urdir y reflexionar líneas de investigación práctica, que se encaminen hacia fórmulas propositivas de marcos institucionales, políticos y económicos, contestatarios al proceso contracivilizador y contrailustrado y, que a su vez, sean –tomando palabras de Rawls– realístamente utópicas. La presente investigación se enmarca dentro de una fase de diagnóstico, la que no es menos importante, para afrontar tareas más complejas como la antedicha. Pues, si no se conoce, con meridiana claridad, cuáles son las principales vertientes del problema, las soluciones pueden ser males indecibles para la humanidad. Así dicho, los valores políticos de la razón pública son, sin duda, un buen punto de partida para ahondar en propuestas, que sin imaginar el *reino de los cielos en la tierra*, sean compatibles con la capacidad de compromiso moral de los seres humanos. Dado que, sinceramente, la humanidad tiene ya bastantes ejemplos, de utopías, que trataron, de forma insuficiente y trágica, la que debía ser la base sólida de

la razón política, a partir de la cuál se debían forjar acuerdos institucionales, de la mano de un sentido de justicia propio a nuestra pertenencia a un universo propio: el de lo humano por contraposición al reino animal.

BIBLIOGRAFÍA

Aarnio, Aulis, "Democracia y discurso racional. Una perspectiva iusfilosófica", en *Derecho, Racionalidad y Comunicación Social. Ensayos sobre Filosofía del Derecho.*, traducción de Pablo Larrañaga, Fontamara, México D.F., 1995.

Aart Scholte, Jan, *Globalization. A critical Introduction*, Macmillan Press, London, 2000.

Abellán, Joaquín, "Sobre el concepto de República", en *Sobre la paz perpetua*, Immanuel Kant, traducción Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- "El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural: 1650-1750", en *Historia de la Teoría Política*, 2, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Ackerman, Bruce and Fishkin James S., "Deliberation Day", *Debating Deliberative Democracy*, James S. Fishkin and Peter Laslett (eds.), Blackwell Publishing, Oxford (UK), 2003.

Adorno, Theodor W., y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, traducción Jacobo Muñoz, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1972.

Adorno, Theodor W., y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, introducción y traducción Juan José Sánchez, Tercera edición, Trotta, Madrid, 1998.

Agazzi, Evandro, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, traducción Ramón Queraltó, Tecnos, Madrid, 1996.

Águila, Rafael de y Beltrán, Miguel, "El positivismo", *Historia de la Teoría Política*, 4, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Alsina, José, *Los Grandes Períodos de la Cultura Griega*, Espasa Calpe, Madrid, 1988.

Aristóteles, *Política*, traducción Julián Marias y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

- *Ética Nicomáquea*, traducción Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Armiño, Mauro, "Prólogo", Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, New Jersey, 1986.

- *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman, London (UK), 1987.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, traducción Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones Sequitur, Madrid, 2011.

BBC, "Referéndum en Grecia: cuando la democracia agita a los mercados", 1 de noviembre 2011, www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_economia_grecia_referendum_aa.shtml

Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*, traducción Raúl García y Eugenio Gallego, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

Bellamy, Richard, *Citizenship. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2008.

Beltrán Pedreira, Elena, "El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls", *Historia de la Teoría Política*, 6, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Berlin, Isaiah, *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, New York, 1969.

- *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, traducción Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986.

- *El fuste torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, traducción José Manuel Álvarez Flórez, Ediciones Península, Barcelona, 1992.

- *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su Historia*, traducción Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 1998.

Bernabé Pajares, Alberto, "Introducción", *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*, traducción Alberto Bernabé Pajares, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Bluhm, William T., "Freedom in the Social Contract: Rousseau's <<Legitimate Chains>>", *Polity*, Vol. 16, Nº3 (Spring 1984), Palgrave Macmillan Journals, UK.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, traducción José Florencio Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986.

Bobbio, Norberto, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969.

- *Thomas Hobbes*, traducción Manuel Escrivá de Romani, Primera edición, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1991.

Bronner, Stephen E., *Critical Theory. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2011.

Buchanan, James M., "Las bases de la acción colectiva", en *Teoría de la democracia: una aproximación económica*, traducción Antoni Casahuga (ed.), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1980.

- *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, traducción Verónica Sardón, Katz Editores, Madrid, 2009.

Campbell, Tom, *Justice*, Third Edition, Palgrave Macmillan, New York (US), 2010.

Capelle, Willhem, *Historia de la Filosofía Griega*, traducción Emilio Lledó, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

Casas Pardo, José, "Estudio Introductorio", en *El Análisis Económico de lo Político. Lecturas sobre la Teoría de la Elección Pública*, James M. Buchanan, Robert E. McCormick y Robert D. Tollison, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984

Cassese, Antonio, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, traducción Atilio Pentimalli y Blanca Ribera, Editorial Ariel, Barcelona, 1991.

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, traducción Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1945.

- *El Mito del Estado*, traducción Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1947.

- *Filosofía de la Ilustración*, traducción Eugenio Ímaz, Tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008.

Céant, Jean-Henry, "La reconstrucción de Haití comienza por los propios haitianos", *El País*, 19 de junio 2014.

Chalmers, Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, traducción Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1982.

Chomsky, Noam, *Profit over People*, Introduction Robert W. McChesney, Seven Stories Press, New York (US), 1999.

Cicerón, *La República*, Juan María Núñez González (ed.), Ediciones Akal, Madrid, 1989.

- *Las Leyes*, Juan M.^a Núñez González (ed.), Madrid, 1989.

Coase, Ronald, "El Análisis Económico en Chicago", *Revista Thémis*, N° 44, Época, Lima, 2002.

Cohen, Gerald A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (US), 2001.

Cohen, Joshua, *Essays on Reason and Politics. Deliberative Democracy*, James Bohman and William Rehg (eds.), Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts (US), 1997.

- "For a Democratic Society", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

- *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford University Press, New York (US), 2010.

Colomer M., Josep, "La teoría <<económica>> de la política", en *Historia de la Teoría Política*, 6, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Comte, Auguste, *Curso de filosofía positiva*, traducción José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.

- *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.

Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, *Informe A/HRC/26/25*, 5 de mayo 2014, disponible en: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Business/Pages/Reports.aspx>

Cortina Orts, Adela, "El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant", en *Kant después de Kant*, Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), Tecnos, Madrid, 1989.

Crick, Bernard, *Democracy. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2002.

Crocker, Lester G., *Rousseau's Social Contract: An interpretative Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1968.

Crouch, Colin, *Post-Democracy*, Polity Press, UK, 2004.

Crozier, Michael; Huntington, Samuel P.; Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York Press (US), 1975.

Cruzer, Howard J., *Aristotle & the Virtues*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2012.

Dahrendorf, Ralf, *El nuevo liberalismo*, traducción José María Tortosa Blanco, Tecnos, Madrid, 1982.

- *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, traducción Ramón García Cortarelo, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Dal Maschio, E.A., *Platón. La verdad está en otra parte*, Batiscafo, Valencia, 2015.

Daniels, Norman, "Equal liberty and unequal worth of liberty". *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, Norman Daniels (ed.), Stanford University Press, California (US), 1989.

- "Rawls's Complex Egalitarianism", *Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Dent, Nicholas, *Rousseau*, Routledge, New York (US), 2005.

Descartes, René, *Discurso del método*, traducción Mauro Armiño, Editorial EDAF, Madrid, 1982.

Diario Público.es, "Los contratos sin hora, la explotación que viene", 10 de agosto 2013, disponible en: <http://www.publico.es/dinero/462072/los-contratos-sin-horas-la-explotacion-que-viene>

Díaz, Elías, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Editorial Taurus, Madrid, 1980

Dworkin, Ronald, *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1985.

Elliot, David y Elliot, Ruth, *El control popular de la tecnología*, traducción Carlos Gómez González, Edición Gustavo Gili, Barcelona, 1980.

Estefanía, Joaquín, *La economía del miedo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.

Held, David, *Modelos de Democracia*, traducción María Hernández, Tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Held, David and Koenig-Archibugi, Mathias, *Taming Globalization. Frontiers of Governance*, David Held and Mathias Koenig-Archibugi (eds.), Polity Press, Cambridge (UK), 2003.

Fariñas Dulce, María José, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

Fassó, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo 1*, traducción José F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1978.

- *Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo 2: la Edad Moderna*, traducción José F. Lorca Navarrete, Tercera Edición, Pirámide, Madrid, 1982.

Fernández García, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984.

- "El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII", en *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad Siglos XVI y XVII*, Gregorio Peces-Barba Martínez y Eusebio Fernández García (dirección), Dykinson, Madrid, 1998.

- "No toméis los derechos económicos, sociales y culturales en vano", en *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas*, Año 3, Número 6, Madrid, 1998.

- "La aportación de las teorías contractualistas", *Tomo II: Siglo XVIII, Volumen II: La filosofía de los derechos humanos*, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (dirección), Dykinson, Madrid, 2001.

- "Sobre la pertinencia y tensiones de la autonomía, la libertad y la igualdad como fundamento de los derechos económicos y sociales", en *Valores Constitucionales y Derecho*, Cuadernos "Bartolomé de las Casas", Instituto de

Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, Número 45, Dykinson, Madrid, 2009.

- "La declaración de 1948. Dignidad Humana, Universalidad de los Derechos y Multiculturalismo", en *Dignidad humana y Ciudadanía Cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001.

Fernández Santillán, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1992.

Fetscher, Iring, "La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu y Rousseau", en *Historia de la Teoría Política*, 3, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Finley, M.I., *La Grecia primitiva*, traducción Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1983.

- *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, traducción Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1984.

Fitoussi, Jean Paul, "¿El crecimiento futuro a costa del contrato social?", en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, Números 140-141, Fundación Sistema, Madrid, 1996.

- "La globalización y las desigualdades", en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, Número 150, Fundación Sistema, Madrid, 1999.

- *La democracia y el mercado*, traducción Rafael del Hierro, Paidós, Barcelona, 2004.

Flinders, Matthew, *Defending Politics. Why democracy matters in the twenty-first century*, Oxford University Press, New York (US), 2012.

Freeman, Samuel, "Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism", *Texas Law Review*, Vol. 85, Nº2 (2006).

- *Rawls*, Routledge, New York (US), 2007.

- *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York (US), 2007.

Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago (US), 1982.

Fukuyama, Francis, *The end of the history and the last man*, Free Press, New York, 1992.

Fusfeld, Daniel. R., "The conceptual framework of modern economics", en *Journal of Economics Issues*, vol. XIV, Nº 1, Mar. 1980.

García Gual, Carlos, "Los Sofistas y Sócrates", en *Historia de la Ética (I). De los Griegos al Renacimiento*, Victoria Camps (ed.), Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

- "La Grecia Antigua", en *Historia de la Teoría Política*, Fernando Vallespín (ed.), Primera edición <<Área de conocimiento: Ciencias sociales>>, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

- *Introducción a la Mitología Griega*. Edición ilustrada y ampliada, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

- *Prometeo: Mito y Literatura*, Fondo de Cultura Económica-España, Madrid, 2009.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

Garzón Valdés, Ernesto, *Calamidades*, Primera edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.

Gearty, Conor, *Can Human Rights Survive?*, Cambridge University Press, New York (US), 2006.

González Vicen, Felipe, *De Kant a Marx (estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1984.

Gough, John W., *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford University Press, Second Edition, Oxford (UK), 1957.

- *John Locke's political Philosophy. Eight Studies*, Second Edition, Oxford University Press, London, 1973.

Greppi, Andrea, *Concepciones de la Democracia en el Pensamiento Político Contemporáneo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

Groethuysen, Bernard, *Filosofía de la Revolución Francesa*, Fondo de Cultura Económica de México, México D.F., 1989.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega. Tomo I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, versión española Alberto Medina González, Primera edición, Gredos, Madrid, 1984.

- *Historia de la Filosofía Griega. Tomo II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, versión española Alberto Medina González, Primer edición, Gredos, Madrid, 1986.

- *Historia de la Filosofía Griega, Tomo III. Siglo V. Ilustración*, traducción Joaquín Rodríguez Feo, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 76.

Gutmann, Amy, "Rawls on the Relationship", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Hesíodo, "Trabajos y Días", *Obras y Fragmentos. Teogonía, Trabajos y Días, Fragmentos, Certamen*, Introducción, traducción y notas Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1978.

Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981.

- *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, traducción Salvador Más Torres (Introducciones y Capítulos 1 a 7) y Carlos Moya Espí (Capítulos 8 a 11 y Anexo), Segunda Edición, Tecnos, Madrid, 1990.

- "Reconciliación y uso público de la razón, en *Debate sobre el liberalismo político*

- "El vínculo interno entre Estado de Derecho y Democracia", *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*, traducción Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Primera edición, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, traducción José Luís Etcheverry, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

- *Ciencia y Técnica como <<Ideología>>*, traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2010.

- "Injusticia", Fragmentos de "Tras la Bancarrota", entrevista realizada por Thomas Assheuer y publicada en DIE ZEIT en noviembre de 2008, *Retórica de la Crisis*, Humboldt, N°155, traducción Fabio Morales, Goethe-Institut, República Federal de Alemania, 2011.

Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, Routledge Classics, London (UK), 2006.

- *Derecho, Legislación y Libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Unión Editorial, Madrid, 2006.

Hermosa Andújar, Antonio, "Estudio Preliminar", en *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su*

proyecto de reforma, Jean-Jacques Rousseau, estudio preliminar y traducción Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988.

Hierro, Liborio, *Justicia, igualdad y eficiencia*, Cuadernos y debates, Nº 121, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

Hobbes, Thomas, *Del ciudadano y Leviatán*, traducción Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Tecnos Madrid, 1987.

- *Tratado sobre el ciudadano*, Joaquín Rodríguez Feo (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 1999.

- *Leviathan. Antología de Textos Políticos. Del ciudadano y Leviathan*, Enrique Tierno Galván (ed.), estudio de contextualización Richard Tuck y traducción Andrée Catrysse y Manuel Sánchez Sarto, Tecnos, Madrid, 2013

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, versión castellana DIORKI, Editorial Herder, Barcelona, 1986.

- *Political Justice*, translated by Jeffrey C. Cohen, Polity Press, Cambridge (UK), 1995.

- “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, versión castellana Jorge M. Seña, revisión Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Editorial Alfa, Barcelona, 1998.

Hobhouse, Leonard T., *Liberalism*, The Home University Library of Modern Knowledge (eds.), Dodo Press, UK, 1911.

Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, traducción Jacobo Muñoz, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción Joaquín Xirau (Libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.

Kant, Immanuel, *Teoría y Práctica*, estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo y traducción Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.

- “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, prólogo y traducción Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

- *El conflicto de las Facultades*, traducción Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Manuel García Morente (texto de Kant) y Carmen García Trevijano (texto de Paton), Primera edición, Tecnos, Madrid, 2005.

- *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar Adela Cortina Orts, traducción y notas Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Cuarta edición, Madrid, 2005.

- *Crítica de la Razón Pura*, traducción Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005.

- *Sobre la paz perpetua*, traducción Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- “Idea para una historia en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), traducción Roberto Rodríguez Aramayo, Segunda edición, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Kersting, Wolfgang, "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press, New York (US), 1992.

Kolakowski, Leszek, *La filosofía positivista*, traducción Genoveva Ruiz-Ramón, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988.

Koninck, Thomas de, *De la dignidad humana*, traducción María Venegas Grau, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2006.

Lakatos, Imre, *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*, traducción Diego Ribebes Nicolás, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 1993.

Larmore, Charles, "Public Reason", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Laski, Harold, *Los peligros de la obediencia*, traducción José Antón Fernández, Ediciones Sequitur, Madrid, 2011.

Laval, Christian, y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, traducción Alfonso Díez, Primera edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2013.

Law, Stephen, *Humanism. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2011.

Lehning, Percy B., *John Rawls. An Introduction*, Cambridge University Press, New York (US), 2009.

Lepage, Henri, *Mañana, el capitalismo*, traducción Juan Bueno, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Lloyd Thomas, D.A., *Locke on Government*, Routledge, New York, 1995.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, New York (US), 1988.

- *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción Carlos Mellizo, Primera edición <<Área de conocimiento: Humanidades>>, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

- *Del Abuso de las Palabras*, traducción Martín Schifino, Editorial Taurus, Madrid, 2014.

Macpherson C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción Juan-Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

- *La democracia liberal y su época*, traducción Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Majó, Joan, "El escándalo y sus causas", columna de opinión *El País*, 22 de enero de 2014, disponible en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/01/21/catalunya/1390330494_274339.html

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, traducción Antonio Elorza, Ariel, Barcelona, 1990.

Marshall, T.H., y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*, traducción Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Marias, Julián, "Introducción", *Política*, Aristóteles, traducción Julián Marias y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Martín-Calero, José Luís, "Immanuel Kant", en *Historia de la Teoría Política*, 3, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Martínez Arancón, Ana María, *La Revolución francesa en sus textos*, traducción y notas de Ana María Martínez Arancón, Tecnos, Madrid, 1989.

- "Estudio Preliminar", en *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo, traducción Helena Puigdomenech, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 1993.

Martinich, A.P., *Hobbes*, Routledge, New York (US), 2005.

Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey (US), 1968.

Mathis, Klaus, *Efficiency Instead of Justice? Searching for the Philosophical Foundations of the Economic Analysis of Law*, translated by Deborah Shannon, Law and Philosophy Library, Volume 84, Springer.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción Miguel Ángel Granada, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Mellizo, Carlos, "Estudio Preliminar", *La ley de la naturaleza*, John Locke, traducción Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007.

Mestmäcker, Ernst-Joachim, *A Legal Theory without Law*, Walter Eucken Institut, Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, N° 174, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

Miller, David, *Political Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2003.

Minogue, Kenneth, *Politics. A very short introduction*, Oxford University Press, New York (US), 1995.

Moya Cantero, Eugenio, *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*, Servicio de Publicaciones: Universidad de Murcia, Murcia, 1998.

Moore, Robert, "Prefacio", *Ciudadanía y Clase Social*, T.H. Marshall y Tom Bottomore, traducción Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Nagel, Thomas, "Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 33, N°2, Blackwell Publishing, 2005.

Navarro Martínez, Emilio, *Solidaridad liberal: La propuesta de John Rawls*, Editorial Comares, Granada, 1999.

Navarro, Vincenc, "Las teorías genetistas de las desigualdades", *Diario Público*, 15 de agosto 2013, disponible en: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/7360/las-teorias-genetistas-de-las-desigualdades/>

- "Mea culpa por parte del FMI?", *Diario Público.es*, 10 de enero 2013, sitio: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/6366/mea-culpa-por-parte-del-fmi/>

Neideman, Jason A., *The General Will Is Citizenship*, Rowman & Littlefield, Maryland (US), 2001.

Nestle, Wilhelm, *Historia del Espíritu Griego*, traducción Manuel Sacristán, Cuarta edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1987.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México DF., 1988.

Nussbaum, Martha, *Las Fronteras de la Justicia*, traducción Ramón Vilà Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VIII), Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.

OCDE, informe medición del índice de desigualdad socio-económico, 15 de abril de 2011, disponible: <http://www.oecd.org/centrodemexico/medios/datoocde2011.htm>

O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Padua, Marsilio, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, traducción y notas Luís Martínez Gómez, Tecnos Madrid, 1989.

Pastor, Santos, *Sistema Jurídico y Economía. Una introducción al análisis económico del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1989.

Paton, H., J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson & Company, London, 1948.

Paz Ares, Cándido, "La economía política como jurisprudencia racional. (Aproximación a la Teoría económica del Derecho)", en *Anuario de Derecho Civil*, Vol. 3, Nº 24, Madrid, 1981.

Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de Derechos Fundamentales*, Rafael de Asís Roig, Carlos R. Fernández Liesa y Ángel Llamas Cascón (colaboradores), Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1999.

- *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, Dykinson, Madrid, 2010.

Pérez Luño, Antonio Enríquez, *Dimensiones de la Igualdad*, Cuadernos "Bartolomé de Las Casas", Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, Número 34, Dykinson, Madrid, 2005.

Platón, "Protágoras", *Diálogos, I*, traducción y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Primera edición, Editorial Gredos, Madrid, 1981.

- "República", *Diálogos, IV*, traducción Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

- "Timeo", *Diálogos, VI*, traducciones, introducciones y notas María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Primera edición, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

Plutarco, "Cómo sacar provecho de los enemigos", *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, Vol. I, introducciones, traducciones y notas Concepción Morales Otal y José García López, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

Pogge, Thomas, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, Nº3, Blackwell Publishing, 1994.

- "The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice", *Fordham Law Review*, Vol. 72, The Fordham Law Archive of Scholarship and History, 2004.

Posner, Richard, "Utilitarianism, Economics and Legal Theory", *The Journal of Legal Studies*, Nº1, Vol. 8, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.

- "Dworkin's Critique of Wealth Maximization", en *Ronald Dworkin & Contemporary Jurisprudence*, edited by Marshall Cohen, Duckworth, UK, 1984.

- *Problems of Jurisprudence*, Harvard University Press, Massachusetts (USA), 1993.

Querol Aragón, Nuria, *Análisis Económico del Derecho. Teoría y Aplicaciones*, Ediciones FIEC, Madrid, 2007.

Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.), The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

- *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, traducción Andrés de Francisco, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.

- "Justicia como Equidad", en *Justicia como Equidad: Materiales para una teoría de la justicia*, selección, traducción y presentación Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012.

- *Teoría de la Justicia*, traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.

- "La independencia de la teoría moral", en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Selección, presentación y traducción Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2010.

- *El Liberalismo Político*, traducción Antonio Domènech, Editorial Planeta, Barcelona, 1996.

- "Un esbozo de un procedimiento de decisión para la ética", en *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Selección, presentación y traducción Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2010.

- "El Sentido de la Justicia", *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Selección, presentación y traducción Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2010.

- *La justicia como equidad: una reformulación*, traducción Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.

- *Derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, traducción Hernando Valencia Villa, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

- "Introduction to the paper back edition", *Political liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press, New York (US), 2005.

- "Law of People", *John Rawls. Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (US), 1999.

- "Réplica a Habermas", en *Debate sobre el liberalismo político*, traducción Gerard Vilar Rosa, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998.

Requejo Coll, Ferrán, *Las democracias. Democracia antigua, Democracia liberal y Estado de Bienestar*, Editorial Ariel, Barcelona, 1990.

Ribotta, Silvina, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009.

Riley, Patrick, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*", Harvard University Press, Massachusetts (US), 1982.

Rodilla, Miguel Ángel, "Epílogo: Doce años más", en *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus Críticos*, Chandran Kukathas y Philip Pettit, traducción y epílogo Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2004.

- *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.

Rodríguez Adrados, Francisco, *La Democracia Ateniense*, Primera edición, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

Rodríguez Uribe, José Manuel, *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*, en Cuadernos "Bartolomé De Las Casas", Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé De Las Casas". Universidad Carlos III de Madrid, Nº14, Dykinson, Madrid, 1999.

- "Rousseau: Estado de Derecho, Democracia y Derechos", en *Historia de los Derechos Fundamentales*. Tomo II: Siglo XVIII, Vol. II: La filosofía de los derechos humanos, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (directores), Dykinson, Madrid, 2001.

Ross, Alf, *Sobre el Derecho y la Justicia*, traducción Genaro R. Carrió, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963.

Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, traducción Mauro Armiño, Akal Editor, Madrid, 1980.

- *Discurso sobre la Economía Política*, traducción y estudio preliminar José E. Candela, Tecnos, Madrid, 1985.

- *Emilio o de la Educación*, traducción Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

- *Del Contrato Social*, traducción Mauro Armiño, Tercera Edición, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, traducción Mauro Armiño, Tercera Edición, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- "El Estado de Guerra", *Escritos Políticos*, traducción José Rubio Carracedo (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 2006.

Rubio Carracedo, José, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

- "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Esperanza Guisán (coord.), Anthropos, Barcelona, 1988.

- "Rousseau en Kant", en *Kant después de Kant*, Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), Tecnos, Madrid, 1989. Versión ampliada del anterior con el mismo nombre en *Serie de teoría jurídica y filosofía del Derecho*, Nº 10, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998.

- *¿Democracia o representación?. Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

- "La teoría rawlsiana de la justicia internacional: maximalismo en la justificación, minimalismo en la universalización", en *Daimón: Revista de Filosofía*, Nº 15, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, Murcia, 1997.

Sabine, George, *Historia de la teoría política*, traducción Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988.

Sánchez, Juan J., "Quebrar la lógica del dominio actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón", en *Crítica de la Razón Instrumental*, Max Horkheimer, traducción Jacobo Muñoz, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Schneewind, J. B., "Toward enlightenment: Kant and the sources of darkness", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Donald Rutherford (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2006.

Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Introduction Tom Bottomore, Unwin Paperbacks, London (UK), 1987.

Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

Sevilla, Sergio, "Jean-Jacques Rousseau, La Construcción del Lenguaje de la Libertad", *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. El contrato social, Jean-Jacques Rousseau*, traducción Consuelo Bergés, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

Simmons, John A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey (US), 1992.

Sinclair, R. K., *Democracia y Participación en Atenas*, traducción Martín-Miguel Rubio Esteban, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Snyder, David C., "Locke on natural law and property rights", *Locke & Law*, Thom Brooks, University of New Castle, UK, 2007.

Spaemann, Robert, "Sobre el concepto de dignidad humana" en *Persona y Derecho, Revista de fundamentación de las Instituciones y de Derechos Humanos*, Núm. 19, Instituto de Derechos Humanos Universidad de Navarra, Pamplona, 1988.

Sprute, Jürgen, *Filosofía política de Kant*, traducción C.A. Lemke Duque, Tecnos, Madrid, 2008.

Squella Narducci, Agustín, "Libertad e Igualdad en el pensamiento político de Norberto Bobbio: ¿se puede ser liberal y a la vez socialista?", en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Número 21, Fascículo 1, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.

Steger, Manfred B., *Globalization. A Very Short Introduction*, Third Edition, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013.

Steinberg, Jules, *Locke, Rousseau, and the idea of consent: an inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Connecticut, 1978.

Sterba, James P., *From Rationality to Equality*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013.

Talmon, Jacob L., *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, London, 1952.

Tommasi, Mariano y Lerulli, Kathryn, *Economía y Sociedad*, traducción Cristina Piña Aldao, Cambridge University Press, Madrid, 2000.

Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2007.

Ureña, Enrique M., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tercera edición, Tecnos, Madrid, 2008.

Valencia Saiz, Ángel, "La teoría política en la era de la tecnocracia", *Historia de la Teoría Política*, 6, Fernando Vallespín (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Valle Acevedo, Aldo, "Los derechos sociales en la teoría de Rawls", en *John Rawls. Estudios en su Memoria*, Revista de Ciencias Sociales, N°47, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales Universidad Valparaíso, Valparaíso (Chile), 2002.

Vallespín Oña, Fernando, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Van Paris, Philippe, "Difference Principles", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción Juan Diego López Bonillo, Tercera Edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1993.

- *El Hombre Griego*, Jean-Vernant (ed.), traducción Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón, Primera edición, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

- *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción Marino Ayerra Redín y Carlos Gómez González a la introducción de la nueva edición, Primera edición colección orígenes, Paidós, Madrid, 2011.

Villaverde, María José, "Estudio Preliminar", *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, Jean-Jacques, Rousseau, estudio preliminar y traducción María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 2007.

Waal, Frans, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton (US), 2006.

Wacks, Raymond, *Philosophy of Law. A very short Introduction*, Oxford University Press, New York (US), 2006.

Weale, Albert, *Democratic Justice & the Social Contract*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2013.

Welzel, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y Justicia material*, traducción Felipe González Vicens, Editorial B de F, Montevideo-Buenos Aires, 2005.

Wences-Simon, María Isabel, *En torno la origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel)*, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998.

Wolfgang-Böckenförde, Ernst, "Solidaridad. ¿En qué falla el capitalismo? Falla en su idea matriz instrumentalista y la fuerza que ésta tiene para convertirse en sistema. Hay que modificar su punto de partida", en *Retórica de la Crisis*, Humboldt 155, traducción Fabio Morales, Goethe-Institut, República Federal de Alemania, 2011.

Wolff, Christian, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, disponible en http://books.google.es/books?id=g8YAAAAcAAJ&pg=PP7&hl=es&source=gbv_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false

Wolff, Jonathan, *Robert Nozick, Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge (UK), 1991.